سلام على خير الأنام وسيد

حبيب اله العالمين ابو القاسم محمد

بلغ العلى بكماله كشف الدجى بجماله

حسنت جميع خصاله صلوا عليه واله

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من خلقنا ولم نك شيئا مذكورا ونشكرك يا من رزقنا بمشاهدة جلاله نضرة وسرورا ونصلي على رسولنا الذي دعى الى دار السلام و كان عبدا شكورا وعلى آله الذين لهم لواء الشفاعة ويكون سعيهم مشكورا

فيقول المفتقر الى الله الغني محمد صالح بن احمد المازندراني اصلح الله بالهم وجعله صبورا ان بعض اخلائي حين راى ما علقته على معالم الدين لواحد منشورا سالني ان احرر لهم فوائد وانظم لهم فرائد واقرّ عليهم مرقوما فاجبت لهم مسئولهم وانجزت مامولهم وجعلته ذخيرة ليوم يحشر الناس سورا

الحمد لله اللام اما للجنس او للاستغراق وعلى التقديرين يفيد اختصاص جنس الحمد به سبحانه واما حمد غيره فهو حمد حقيقة لانه مورد كل كمال ومرجع كل جلال المتعالي اي المرتفع في عز جلاله في هذا للسببية بقرينة قوله بكمال ذاته فانها شايع والعز القوة والغلبة والجلال العظمة عن مطارح الافهام المطارح جمع مطرح وهو اما مصدر بمعنى الرمي او اسم مكان فلا يحيط بكنهه العارفون والفاء للتفريع وانما خص العارف بالذكر لان حكم غيره يعرف بالاولوية ولان غيره لا يعتد به المتقدس اي المتطهر ووجه ترك العطف

انه كالتاكيد للسابق لتضمنه اياه بجلال ذاته فيه اشارة الى انه تعالى يستحق الحمد بواسطة صفاته الكمالية كما ان في سابقه اشارة الى انه مستحق له لذاته وفي لاحقه اشارة الى انه مستحق له بواسطة صفاته الفعلية ومن هنا يظهر وجه التقديم والتاخير بين هذه الفقرات الثلثة لان رعاية الذات بذاته متقدمة على رعاية صفاته الفعلية لتوقف هذه عليها عن مشابهة الاجسام رد على المجسمة والمشبهة كما ان الاولى رد على جماعة من المتكلمين والاشاعرة حيث جوزوا العلم بكنه ذاته المتفضل اي المحسن ومجيئه بصيغة التفعل مبالغة في الاحسان بسوابغ الانعام اي بالانعام السابغة الكاملة من باب اضافة الصفة الى موصوفها على التاويل المشهور في جرد قطيفة والنعم في اللغة اليد بمعنى العرف والمنفعة الواصلة الى الغير على جهة الاحسان فلا يحصى نعمه العادون لانها غير متناهية وهو لا يمكن احصائه وفيه اشارة الى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وفي التفريع خفاء ولعل وجهه ان اضافة الجمع تفيد العموم مع ملاحظة ان النعم غير متناهية وهذا القدر كاف للصحة في المقام الخطابي المتطول من الطول بالفتح وهو المن اي العطاء ومنه قوله تعالى فامنن او امسك بغير حساب بالمنن جمع المنة وهي العطية الجسام بالكسر جمع جسيم وهو العظيم فلا يقوم بواجب شكره في توسيط الواجب اشارة الى ان شكر النعم واجب كما ذهب اليه جمع من المحققين والمراد بالشكر هنا معناه اللغوي المرادف للحمد الاصطلاحي وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم سواء كان باللسان او بالجنان او بالاركان فصح قوله الحامدون او المراد بالحامد الشاكر مجازا وانما ترك المتطول عليه والمتفضل عليه للاختصار والنعيم القديم الابدي وهو ما لا اول لوجوده فلا ازلي سواه

قال السيد في شرح المواقف الازلي اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست
بقديمة انتهى ولعل المراد بالازلي هنا ما يرادف القديم ليصح نفيه عن غيره سبحانه وفيه تكذيب
لمن قال بقديم غيره كالمادة والزمان ولمن قال بان صفاته زائدة على ذاته وهذا التفريع الضم
لا يخلو عن بعد ويمكن التوجيه اولا بان التعريف باللام يفيد الحصر وثانيا بان القدم جعل
علة لاختصاص جنس الحمد به سبحانه فلا بد من ان لا يوجد في غيره ليصح ذلك الاختصاص
وانما اخر هذا اعني وصفه بالقدم لانه اصل لجميع الصفات ومتضمن له فكان ينبغي جعله تفصيل
وضم بعد تفريق الدائم السرمدي وهو ما لا اخر لوجوده فكل شيء مضمحل اي زائل عداه هذه
الفقرة مثل السابق فيما ذكرنا ولما كان الحمد المذكور في مقابل الذات والصفات وكان
المناسب له الاستمرار والثبات فلذلك اداه بالجملة الاسمية اراد ان يحمده ثانيا مع
طلب الرضاء التجددية آنا فآنا ولزيد عطاياه السنية حمدا تجددا فقال احمده بصيغة المضا
الدال على الاستمرار التجددي كما يقتضيه المقام سبحانه جملة معترضة او حال وهو مصدر
لفعل محذوف يعني اسبح بمعناه انزهه تنزيها عما لا يليق بجناب قدسه وعز جلاله وهو مضاف
الى المفعول وربما جوز كونه مضافا الى الفاعل بمعنى التنزه حمدا مفعول مطلق للتأكيد
يفرجني الى رضاه وصف الحمد به تنبيها على ان المقصود الاصلي بالحمد هنا تحصيل رضاه آنا فآنا
كما ان قوله واشكره شكرا استوجب به المزيد اشارة الى ان المقصود من الشكر طلب المزيد لحظة
فلحظة لقوله لئن شكرتم لازيدنكم وهاتان الفقرتان وان كانتا خبريتين لفظا لكنهما
انشائيتان معنى واستقيله من خطاياي اي اطلب منه سبحانه رفع الخطايا ومنه استقالة
البيع اي طلب فسخه استقالة عبد معترف باجنايته بها لان الاستقالة من الذنوب
مع الاعتراف بالتقصير ادخل في تحقق الاقالة وانفع في رفع ما وقع في ايام السفاهة من
الخطاء وهو بفتح الخاء والطاء مع القصر نقيض الصواب وقد يمد ويكسر الخاء وسكون الطاء
الذنب ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا والخطل وهو المنطق الفاسد المضطرب
يقال خطل في كلامه خطلا واخطل اي افحش فهو اخص من الخطاء وانما ذكره بعده لان

العصمة

العصمة منه اهم في هذا المقام والسداد بالنصب عطف على العصمة اي
اساله توفيق السداد وهو الصواب والقصد في القول والعمل وقد رجل سدادا اذا
كان يعمل بالصواب والقصد وحده حال مؤكد مؤول بالنكرة اما بتقدير فعل اي منفرد
وحده فالجملة الفعلية وقعت حالا او وحده منصوب على المصدرية واما باعتبار انه بمعنى
منفرد فهو وان كان معرفة بحسب الصورة لكنه نكرة في التقدير لا شريك له حال
مترادفة او متداخلة الكريم يجوز جره على انه بدل من الضمير الغائب في له مثل قوله
لا اله الا هو الحي القيوم ويجوز رفعه على انه صفة لله لكنه بعيد جدا والكريم بمعنى الجواد
المفضل وقد يجيء بمعنى العزيز ومنه قوله انه لقرآن كريم اي عزيز والاول انسب لا
يخيب من خاب الرجل خيبة اذا لم ينل ما طلب لديه الامال اي ذو الامال والطلق
الحال على المحل مجازا ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين ليتمكن لنا بذلك تهذيب
الظاهر باستعمال الشرائع والاحكام وتهذيب مسالك العقول ليتمكن بذلك تهذيب الباطن
بدفع الملكات الردية ونفض شواغله عن الملك العلام صلوة ترضيهم اما من الارضاء
او من الترضية يقال ارضيته عني ورضيته بالتشديد فرضي وتبلغهم من بلغت المكان
بلوغا اي وصلت اليه غاية مرادهم في محل النصب على انه حال عن الفاعل والمعنى نسئل
تلك الصلوة لهم حال كونها كائنة في غاية مرادهم ونهاية مقصدهم عدة هي ما اعد
وهيأ لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد هنا ما اعده ليوم الحساب وسلم عليه وآله
تسليما كنوز الاعمار من باب لجين الماء وذكر الانفاق ترشيح واطال
التردد بين العين والاثر في معالم الافكار يجوز ان يراد بالعين المقدمات و
بالاثر النتائج وبالتردد حركة الفكر بينهما ويحتمل ان يراد بالعين الباصرة وبالاثر
المقدمات وبتردد الفكر حملها على النظر فيها مرة بعد اخرى هو العلم بالاحكام في
تعريف الخبر باللام وتوسيط ضمير الفصل مبالغة في التخصيص ثم اردفه بذكر غايته العظمى
مصدرا بالقسم دفعا لتوهم الانكار والجزاف حيث قال ولعمري اللام للابتداء
حذف خبره وجوبا لقيام جواب القسم مقامه اي لعمري قسمي والعمر بضم العين وفتحها
فلا يستعمل في القسم الا بالفتح واعترض بان الحلف بغيره سبحانه منهي عنه واجيب عنه

تارة بان المضاف محذوف اى فلو اهب عمرى واخرى بان المراد هو الاثبات بصورة القسم ترويجا للمقصود وليس المراد به القسم حقيقة وتشبيه غير الله به فى التعظيم الذى يظفر به بالنجاح الظفر الفوز والنجاح بالفتح الظفر بالحوائج وكان المراد به هنا الحوائج فقط والغنم هو والغنيمة بمعنى بعرج اى يرتقى بحاملة الباء للتعدية الى الذروة هى بالكسر والضم اعلى السنام العليا تاكيد للعلو المستفاد من الذروة جهدهم بالضم الطاقة وبالفتح المشقة بنيان افكارهم تشبيه الافكار بالاذهان مكنية واثبات البنيان لها تخييلية بيان اثارهم والاضافة اما لامية او بيانية والاثار عبارة عن الكتب المصنفة فى الاحكام وكم صنفوا فيه من كتاب كم خبرية مميزها قوله من كتاب واذا فصل بينها وبين مميزها بفعل متعد وجب الاتيان بمن لئلا يلتبس المميز بالمفعول فى ظلم الجهالة من تبيان من الماء بجلوا من جلل الامور اذا كشفها وازالها مثوبتهم والمثوبة الجزاء كالثواب اهلنا لاقتفاء اثارهم من اهل الله للخير تاهيلا اذا جعله اهلا له الموسوم بمعالم الدين المعالم جمع معلم وهو موضع العلوم ومرابطها وانما سمى هذا الكتاب به لانه موضع علوم الدين ومداسها من غير اطالة الايجاز هو اداء المقصود باقل من عبارة المتعارف بين الاوساط الذين لا يرتقى مرتبة البلاغة ولا غاية الفهاهة ولا الاطناب الاطناب ضد الايجاز وهو اداء المقصود باكثر من عبارة المتعارف وانا ابتهل الابتهال التضرع ويقال فى قوله تعالى ثم نبتهل اى نخلص فى الدعاء قيل التقديم لا يصلح ان يكون للتخصيص ولا للتقوى لكونه تصد جعل الواو للحال فانى باجملة الاسمية لانه لا يجوز ادخال الواو الحالية على الجملة الفعلية اذا كان فعلها مضارعا ويمكن ان يقال ان التقديم للقصر الحقيقى دون الاضافى ولا يعتبر فيه رد المخاطب عن الخطاء والمعنى انا ابتهل لا غيرى املا لان كتابى من حيث انه كتاب لا يصلح الابتهال غيرى وهذا الاتيان مدحض فما قيل لان ذلك بالنظر الى ذاته على ان التقديم يصلح ان يكون للقصر الاضافى او التقوى ايضا اما الاضافى فبان يقصد منه رد الشركة اى انا ابتهل لا من يجدنى كان المخاطب يعتقد شاركه صاحبه له فى الابتهال بناء على ان ذلك الكتاب بلغ فى الكمال ما بلغ حتى ناسب ان يشاركه فيه وذلك كما يمدح رجل عدوه بالكمال الذى بلغ فى الظهور حدا لا يمكن اخفائه واما التقوى فلان

يكون

يكون ابهاما الى عظم رجائه من الله ان يجعله خالصا لان من رجاشينا اجتهد فى تحصيله وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة المقدمة فى تهذيب المباحث الاصولية والغرض منها منحصرة فى مقصدين المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم والمقصد الثانى فى تحقيق مهمات مباحث الاصولية وفيه مطالب المطلب الاول فى نبذ من مباحث الالفاظ المطلب الثانى فى الاوامر والنواهى المطلب الثالث فى العموم والخصوص المطلب الرابع فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين المطلب الخامس فى الاجماع المطلب السادس فى الاخبار المطلب السابع فى النسخ المطلب الثامن فى القياس المطلب التاسع فى الاجتهاد والترجيح فى التعادل والتراجيح والاقسام الاربعة فى تخريج الفروع ولكن افردت المقدمة من هذه الاقسام وجعلت كتابا على حدة لاشتمالها على مباحث جليلة ولا شك ان العالم اشرف اراد به اشرف العاقل ويرد عليه ما اورده بعض الناظرين فيه مع انه عين المدعى من هذه المقدمة وما قبلها من المقدمات بعد تسليمها يفيد ان العالم اشرف العاقل والعاقل اشرف الحساس والحساس اشرف النامى والنامى اشرف الموجود والموجود اشرف المعدوم فينتج على سبيل القياس المفصول النتائج ان العالم اشرف المعقولات وهذا هو المدعى كما اشار اليه بقوله فالعالم اشرف المعقولات وبما قررنا لا يرد عليه ان هذه المقدمات بعد تسليمها انما تدل على ان الموجود النامى الحساس العاقل العالم اشرف من الموجود النامى الحساس العاقل الجاهل وهذا انما يقتضى ان العلم اشرف من الجهل ولا يقتضى كونه اشرف من العقل والحس والنمو والوجود مطلقا اقرا باسم ربك الظرف يجوز ان يتعلق بالفعل المتقدم ووجه تقديمه هو الاهتمام بشان القراءة ويجوز ان يتعلق بالفعل المتاخر والتقديم للاهتمام والاختصاص والباء على التقدير بن زائدة او للاستعانة ويجوز ان يكون مستقرا فى محل النصب على الحال اى اقرا القران او اوجدها مفتتحا باسم ربك الذى خلق اطلق الخلق ليتناول كل المخلوقات خلق الانسان خصه بالذكر اظهارا لشرفه من علق العلق جمع علقة وهى القطعة من الدم الغليظ وانما لم يقل من علقة لان الانسان فى معنى الجمع اقرا وربك الاكرم الذى علم اى علم الانسان بالقلم اى بواسطة

القلم او علم الكتابة بالقلم وهو ضياء لصيد العلوم يوثقها على امام الليالي والدهور في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا وامثاله كثيرة علم الانسان ما لم يعلم بيان للاول او اعم منه وفي لفظة ما تفخيم للمعلوم انتهى كلامه وبذكر نعمة الايجاد فيه دلالة على ما ذكر في اول الوجه العقلي من ان الشرف للموجود واتبعه بذكر نعمة العلم على وجه المبالغة في كونها نعمة عظيمة حيث وصف نفسه جل ثناؤه بالاكرمية ورتب عليه التعليم بل فيه تنبيه على انها اعظم من نعمة الايجاد بحسب ذاتها ولا ينافيه التعاكس باعتبار التوقف فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر قال بعض المفسرين ان ههنا نكتة وهي ان اول هذه السورة دل على فضيلة العلم وبعدها دال على مذمة المال فكفى ذلك مرغبا في العلم ومنفرا عن الدنيا بتين الاي جمع آية كالاي والايات والاية العلامة والاصل اوية بالتحريك الذي خلق سبع سموات هي افلاك السيارة فان الفلكين الاخرين يسميان بلسان الشرع عرشا وكرسيا ومن الارض مثلهن قيل في الخلق لا في العدد وقيل في العدد فان الارض سبع طبقات بعضها فوق بعض لا فرجة بينها وقيل بينها فرجة مسيرة خمسمائة عام وفي كل طبقة مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقيل سبع ارض متصل بعضها ببعض وتلحال بينهن بحار لا يمكن قطعها والدعوة لا تصل اليهم وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة وتارة اخرى بالطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا وهي النار والهواء المجاور للارض والماء والطبقة الطينية المركبة منها والطبقة الترابية التي هي قريبة من المركز يتنزل الامر بينهن اي حكم الله وامره يجري فيما بين السموات والارضين او فيما بين كل منها لتعلموا اي انما خلق ذلك لتعلموا ان الله على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما علما اي جميعا ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا اي من يوفق للعلم والعمل به والحكيم عند الله هو العالم العامل كذا في ق وقال بعض المحققين المراد بالحكمة ما يتضمن صلاح النشأتين او صلاح النشأة الاخرى من العلوم والمعارف واما ما يتضمن صلاح الدنيا فقط فليس من الحكمة

ذي

في شيء ونقل في الكافي عن الرضا عليه السلام في فضل الامام وصفاته ان الانبياء والائمة عليهم السلام يوفقهم الله ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتيه غيرهم فيكون علمهم فوق علم اهل زمانهم ثم تلا هذه الآية هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الاستفهام للانكار والفعل منزل منزلة اللازم والمقصود نفي المساواة بين من يوجد لحقيقة العلم ومن لا يوجد وفيه دلالة على ان العلم من حيث انه علم اشرف من الجهل انما يتذكر اولوا الالباب اشارة الى ان هذا التفاوت العظيم بين العالم والجاهل لا يعرفه الا ارباب العقول كما قيل انما يعرف ذا الفضل من الناس ذووه ونقل في الكافي باسناده عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في تفسير هذه الآية قال نحن الذين يعلمون وعدونا الذين لا يعلمون وشيعتنا اولوا الالباب انما يخشى الله من عباده العلماء ذكر الله سبحانه اولا اشياء من عجائب مخلوقاته وبدائع مخترعاته من انزال الماء واحياء الاموات وايجاد الثمرات وغير ذلك من اختلاف الالوان الجبال والناس والدواب والانعام ثم عقبه بهذه الآية الشريفة تنبيها على انه لا يصلح للنظر في دلائل وحدته والمشاهدة لبراهين معرفته الا العالمون وما يعقلها الا الراسخون في العلم كما لا يخشى السلطان الا المقربون لان الخشية على حسب العلم بنعوت كماله وصفات جلاله وبعجائب مخلوقاته وغرائب مبدعاته وكلما كان العلم به اقوى كان الخشية له اشد كما روي ان اعلمكم بالله اشدكم خشية له وفي تقديم المفعول دلالة على ان الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم ولو اخر لكان المفاد ان العلماء لا يخشون الا الله وهذا ايضا صحيح الا ان في الاول من المبالغة في مدح العلم ما ليس في الثاني ولذا قدمه جل جلاله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم في ق شبهت دلالته على وحدانيته بافعال اغاضة التي لا يقدر عليها غيره وبما اوحى من اياته الناطقة بالتوحيد كسورة الاخلاص واية الكرسي وغيرهما بشهادة الشاهد في البيان والكشف وكذا اقرار الملائكة واولي العلم واحتجاجهم عليه ويكون لاظهار شرف العلم واهله مقارنة استشهادهم بشهادته سبحانه وشهادة ملائكته المقربين وما يعلم تأويله الذي يجب ان يحمل عليه كلامه سبحانه

الا الله والراسخون فى العلم من عباده الذين ثبتوا فيه وتمكنوا فانهم هم العالمون بالمتشابه للعناية الالهية يقولون اى الراسخون فى العلم امنا به اى بالمتشابه او بالكتاب كل من عند ربنا اى كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا ومنهم من وقف على الله وجعل الراسخون مبتدا ويقولون خبره والاول هو الوجه كذا فى ق وفى اخبارنا ما يدل على ان الراسخين فى العلم ائمتنا عليهم السلام وانهم عالمون بمحكم الكتاب ومتشابهه روى فى الكافى باسناده عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع انه قال نحن الراسخون فى العلم ونحن نعلم تاويله وعن بريد بن معوية عن احدهما عليهما السلام ان رسول الله ص افضل الراسخين فى العلم قد علمه الله جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصيائه من بعده يعلمونه كله الحديث

قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم المراد من هذه الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات والادلة على وفق دعواه والشهادة اعظم من هذه لان الشهادة القولية هنا لا تفيد الا غلبة الظن وهذه تفيد القطع بصحة نبوته ومن عنده علم الكتاب اى من حصل عنده علمه وفهم معانيه واشتماله على دلائل الاعجاز من النظم الانيق والاسلوب العجيب الذى لا يقدر عليه البشر من علم القران على هذا الوجه يشهد بانه معجز قاهر وان الذى اظهر هذا المعجز عليه نبى حق ورسول الله صادق وقيل من هو من علماء اهل الكتاب الذين امنوا برسول الله ص كعبد الله بن سلام وسلمان الفارسى وتميم الدارى لانهم يشهدون بنعته فى كتبهم وكفى لاهل العلم فضلا ورتبة انه تعالى جعلهم شهودا على الرسالة التى بها نظام صلاح الدنيا والاخرة ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات قال بعض المفسرين المراد به الرفع فى مجلس النبى وتفاوت مراتبهم منه والحق عندهم انه الرفعة فى درجات ثواب الاخرة لانها متفاوتة ودرجات العلماء فوق درجات غيرهم قل رب زدنى علما هذا الامر متضمن للتواضع والشكر لله تعالى اى علمتنى يا رب علما جزيلا وادبا جميلا فزدنى علما الى علمى ومن فضائل العلم وشرفه وشرف اهله ان النبى ص ما امر بطلب الزيادة فى شىء الا فى العلم بل هو ايات بينات اى بل القران معجزات واضحات من حيث ان معانيه غير محصورة ومبانيه غير مقدرة لنا فى صدور الذين اوتوا العلم قيل هم الحفاظ والقراء والحق انهم الائمة المعصومون لان الكل انما هو فى صدورهم واما فى صدور غيرهم فليس الا قليل وروى فى الكافى روايات متكثرة على انهم هم الائمة عليهم السلام وتلك الامثال نضربها

للناس وما يعقلها الا العالمون لما كان الكفرة يسخرون فى ضرب المثل بالبعوضة والذباب والعنكبوت ونحوها اما لعتوهم او لجهلهم بحسن موقعه ومورده وفوايده نزلت الاية لبيان ان تلك الامثال والتشبيهات لا يعقل وجه حسنها الا العالمون لانها وسايل الى المعانى المحتجبة عن العقول قال بعض الحكماء العلم اذا كان حسيا يعرفه العاقل واما اذا كان فكريا فلا يعقله الا العالم لافتقاره الى مقدمات سابقة والمثل مما يفتقر فى ادراك صحته وحسن موقعه الى امور سابقة ولاحقة تعرف بها تناسب مورده ومضربه وفايدته فلا يعقل صحته الا العلماء قوله ح وعن محمد بن يعقوب قد جرت عادة المحدثين برسم ح عند تمام السند والشروع فى الثانى واختلفوا فى تصحيحه فقال بعضهم انها حاء مهملة وهى علامة التحويل من اسناد الى اسناد اخر فهى اختصار لفظ التحويل وربما سموها حاء الحيلولة وقال بعضهم انها خاء معجمة فهى اختصار سند اخر قوله من سلك طريقا اى من عبر طريقا يطلب فيه علما فى موضع النصب على انه حال من الفاعل والمراد هنا العلم العلمى بالاحكام لان الكمال كل الكمال التفقه فى الدين ويحتمل حمله على العموم لان العلم من حيث هو له شرف وكمال كما مر فى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون سلك الله به طريقا الى الجنة الباء للتعدية والضمير للموصول اى اسلكه الله وادخله فى طريق يوصل الى الجنة والمراد ان العبور لطلب العلم عبور لدخول الجنة ادعاء لكمال الاول

في السببية حتى كانه صار نفس المسبب ويحتمل ان يكون المراد ان من يعبر
في هذه الدنيا طريق العلم يعبر في الاخرة طريق الجنة وان الملئكة لتضع
اجنحتها لطالب العلم رضا به اي تضعها لتكون وطاء له اذا مشى وقيل
هو بمعنى التواضع له تعظيما لحقه وقيل اراد بوضع الاجنحة نزولهم عند
مجالس العلم وترك الطيران وقيل اراد به اظلالهم بها هكذا فسره ابن
الاثير في النهاية وفضل العالم على العابد كفضل القمر على النجوم ليلة البدر
المراد ان فضل العالم حين اشتغاله بتحصيل العلم على العابد حين اشتغاله
بالعبادة او فضل العالم من حيث انه عالم على العابد من حيث انه عابد و
مرجعهما ان العلم من حيث هو افضل من العبادة من حيث هي فلا يرد انه
ان اريد ان العالم العابد افضل من العابد الغير العالم فذلك لا يدل
على ان العلم افضل من العبادة وان اريد ان العالم الغير العابد
افضل من العابد فذلك باطل لان العالم من غير عمل اسوء من الفاسق
فكيف يكون افضل من العابد وان العلماء ورثة الانبياء ذكر بعض ارباب
العقول ان العلماء اولاد روحانيون للانبياء لانهم يقتبسون العلوم
من مشكوة انوارهم ويرثون ملكات ارواحهم كما ان الاولاد الحقيقية
والاقارب الصورية يرثون الاموال بل النسبة الاولى اكد من الثانية
ولذلك كان حق المعلم الرباني على المتعلم اولى من حق ابيه الجسماني
ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما هذا نافي ما دل على توريثهم

من الايات والروايات قلنا قال مخالفونا دفن ابو بكر وعمر في بيته
من نصيب بينهما وقال عبد الله بن عباس في ذم عايشة ٥ تجمّلتي
تبغّلتي ٥ وان عشت تفيّلتي ٥ لك التسع من الثمن ٥ وللكل تملكتي ٥
ويمكن التوجيه بان المقصود ان الانبياء لم يكن من شانهم جمع الاموال
والتوريث كما هو شان اهل الدنيا وهذا لا ينافي توريثهم ما كان في
ايديهم من الضروريات كالمركوب والمساكن والملبوسات ونحوها قوله
فان تعلمه حسنة فيه دلالة على انه سبب لتكفير الذنوب بان الحسنات
يذهبن السيئات ومدارسته تسبيح اما على سبيل الحقيقة واما
باعتبار ان مدارسته سبب لتسبيحه وتنزيهه كما قال سبحانه انما يخشى
الله من عباده العلماء والبحث عنه جهاد فان العالم اذا كان غرضه من البحث
عنه اظهار الحق المنير وترويجا للشرع المستقيم كان كالمجاهد
في سبيل الله في ان غرضه ايضا ذلك وتعليمه من لا يعلمه صدقة فيه
تحريض وترغيب على التعليم حيث انه كالصدقة في اقتضاء الثواب مع
القطع بانه لا يغني بالتصدق بل ربما يزداد وقد ورد في فضله روايات
اخر لا يسع المقام ذكرها وهو عند الله تعالى لاهله قربة وهو ما يتقرب
به الى الله تعالى لانه معالم اي اثر يعرف به الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبل الجنة فان طالبه يعرف ما يفضي الى الجنة وما يفضي
الى النار فيسلك الاول ويحترز عن الثاني وهو انيس في الوحشة الوحشة

الهم والخلوة والخوف والانيس يعني المانوس يعني ان العلم ما يونس
به اهله في تلك الاحوال اما في حال الهم والخوف فلانهما ان كانا
للاخرة فالعلم سبب للنجاة منهما وان كانا للدنيا فالعالم يعلم ان اهوال
الدنيا وشدايدها موجب للاجر الجزيل والثواب الجميل فيصبر كما
صبر اولو العزم من الرسل واما في حالة الخلوة فلانه يجد ثم ويدفع عنه الوحشة
وصاحب في الوحدة قد كان بعض اكابر الافاضل متحرزا عن مجالسة الناس
ومصاحبتهم فسئل عن ذلك فاجاب بان اي صاحب افضل مما في صدري
وهو ينفعني من غير املال ويحميني عن سبل ضلال وقال بعض آخر
الوحدة احب الي لاني في الوحدة مع الصادقين وسلاح على الاعداء
لانه يقطع حجتهم كما ان السلاح يقطع شوكتهم وزين الاخلاء
الاخلا جمع خليل كالاصدقا جمع صديق والمقصود ان العالم زينة لاصدقائه
في الدنيا والآخرة ترمق اعمالهم اي تنظر الى اعمالهم من رمقته ارمقه
رمقا اذا نظرت اليه في خلفهم اي في صداقتهم تمسحوهم باجنحتهم
تبركا وزيارة لان العلم دليل على قوله يرفع الله به اقواما حيوة القلوب
كما ان الماء حيوة الارض ونور الابصار من العمى الابصار جمع بصر محركة
والبصر كما يطلق على حس العين كذلك يطلق على حس القلوب وهو
نظر وخاطر كما في القاموس وكذا العمى قد يكون من العين وقد يكون
من القلب كما قال سبحانه ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والثاني

في المقامين انسب بهذا المقام لان العلم كيفية نفسانية بها يخرج القلب
عن عمى الضلالة وان كان ارادة الاول لا يخلو من وجه ايضا وقوة
الابدان من الضعف لا استبعاد فيه لانه اذا جاز ان يكون بعض ما
يطلى ويلبس سببا لقوة البدن كما ورد به الاخبار جاز ان يكون العلم
في البدن كالماء في الارض فكما ان حيوة الارض وقوته بالماء كذلك حيوة
البدن وقوته بالعلم ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه اي يعطيه
مجالسة الاخيار اما ان يراد بالابرار الانبياء وبالاخيار الاوصياء او بالعكس
او يراد بكل واحد منهما والعطف للتفسير او يراد اعم منهما في الدنيا و
الآخرة الظاهر انه متعلق بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع
بالعلم يطاع الله ويعبد لان الطاعة والعبادة لا يتحققان الا بزجر
النفس عن المناهي وحملها على الاوامر وهذا لا يمكن الا بالعلم بواضعهما
وتقديم الظرف يفيد الاختصاص والاهتمام امام العقل اي قايده
والعقل تابعه لانه يحكم بمقتضى علمه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء
فالعلم فضل وعطية من الله يؤتيه من يشاء ذو الفضل العظيم والله اعلم **قوله**
طلب العلم فريضة المراد به الفرض الكفائي لان العيني منفي بالاجماع
وللزوم الحرج على تقديره وتخصيصه باصول الدين بعيد الا ان الله
يحب بغاة العلم الاحرف تنبيه يصدر بها الجملة لتنبيه المخاطب واخراجه
من الغفلة اذا وقع الاهتمام بمضمونها وان لتاكيد مضمونها اذا كان

له شان عظيم واسمية الجملة تعدّ ايضاً من المؤكدات ففي الخبر مبالغة من وجوه شتى على محبة الله تعالى لبغاة العلم والبغاة الطلبة من بغاه اذا طلبه فان فينا اهل البيت في كل خلف الخ فيه دلالة ظاهرة على ان العصر لا يخلو من حجة والروايات الدالة عليه اكثر من ان يحصى وقد استدل بهذا الخبر على حجية الاجماع **قوله** ولو بسفك المهج المهجة الدم مطلقا او دم القلب خاصة وسفك المهج كناية عن ارتكاب التعب والمشقة الشديدة وخوض اللجج اللجج بفتح اللام وكسر الحاء المهملة وبعدها جيم الضيق فقيل مكان لحج اي ضيق وهو ايض كناية عن المكاره والشدايد وكذلك اللجج بالجيمين من اللجة وهي معظم الماء ان امقت عبيدي الى معنى مقت الله سبحانه لعبده هو ابقاؤه على وراء الحجاب وعدم تفضله عليه بالتوفيق على تحصيل الثواب وعلامة مقته توجه العبد الى دار الغرور والتجافي عن عالم النور الجاهل قد شبه سيد الوصيين علي بن ابي طالب ع الجاهل همج رعاع الهمج جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على وجوه الحيوانات واعينها فاستعار عليه هذا اللفظ للجهال لتحقيرهم والرعاع بالمهملات وفتح اوله العوام والسفلة وامثالهم وان احب عبيدي الى معنى المحبة ضد المقت فهي كشف الحجاب عن قلبه وتمكينه من ان يطأ على بساط قربه وعلامتها توفيقه للتجافي عن الدنيا والنزوع الى الآخرة التقي التقوى له مراتب اولها التبرّي عن

الشرك وهو يحصل بكلمة التوحيد وثانيها التجنب عن المعاصي وهو يحصل بالتزام الاوامر واجتناب المناهي وثالثها التنزه عما يشغل عن الحق جل شانه والظاهر ان المراد بالتقي من له المرتبة الثانية كما يشعر به ظاهر قوله الطالب للثواب الجزيل لان التزام الاوامر واجتناب المناهي مقتضيان له ثم ان هذه المرتبة لما لم يمكن تحصيلها الا بمجالسة العلماء والسؤال عنهم وصفه بقوله اللازم للعلماء ترغيبا في اتيانهم ملازمتهم ثم وصفه بقوله التابع للحكماء تنبيها على ان مجرد الملازمة لا يكفي في المقصود بل لا بد من ان يكون سائلا عنهم تابعا لاقوالهم واعمالهم مع ما فيه من الايماء الى ان يكون العالم ما لم يكن حكيما ليس له شرف الاقتداء به ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء تحريضا لقبول العلم واخذه عن الحكيم لتتصل سلسلة العلم الى يوم الدين فينتفع المتاخرون مثل المتقدمين فانظر رحمك الله ما في هذا الخبر من شرف العلم حيث بالغ اولا ان شيئا من شدائد الدهر ونوائبه لا يصلح ان يكون مانعا من تحصيله نعم ما قيل ٥ رنج راحت دان چو شد مطلب بزرگ ٥ گرد گله توتيای چشم گرگ ٥ وجعل ثانيا استخفاف العلماء من اعظم الكبائر وعد ثالثا ملازمتهم من اعظم القربات هدانا الله واياكم سبيل الرشاد **قوله** فان عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد لعل السر في ذلك ان العابد ينجي نفسه وحده من العقاب والعالم بالصفر

المذكورة ينجي الخلايق من العقاب ولان العلم اصل للعبادة بحيث
لو لم يكن عابد ولا معبود ولانه حيوة النفس ومن احياها فكانما احيا
الناس جميعا **قوله** اخلاص النية قيل الاخلاص في اللغة كلما
صفى وتخلص ولم يمتزج بغيره فمن طلب العلم لمحض الريا والسمعة فطلبه
خالص لغة لكن طلبه لمجرد القربة الى الله تعالى وقد خص في العرف بما
تجرد قصد التقرب فيه عن جميع الشوايب وهذا التجريد يسمى اخلاصا
فالمراد بالنية الخالصة ارادة فعل غير ملحوظ فيها شيء سوى وجه الله
سبحانه فلو طلب العلم للقربة والسمعة معا بحيث لو لم يكن قصد السمعة
لم يبعثه قصد القربة مجردا الى طلبه لم يكن نيته خالصة وان علم
من نفسه انه لولا قصد القربة لم يبعثه مجرد السمعة الى طلبه ايضا
وبالجملة طلبه اما ان يكون لله وحده بحيث لا يلاحظ فيه غيره
واما ان تكون لغيره وحده بحيث لا يكون له سبحانه مدخل فيه كما اذا
طلبه لمجرد الرياسة والتفاخر بين الناس ونحوها واما ان يكون له
ولغيره معا بحيث لا يكون كل واحد منهما مستقلا فيه سواء كان متساويين
او متفاوتين والاول خالص عرفا ممدوح صاحبه عقلا وشرعا والاخيران
مذموم صاحبهما الله الموفق للسداد من دنس الاغراض الدنيوية لانها
اضداد للاغراض الاخروية فمتى لم يطهر القلب منها لم يحصل فيه تلك
الاغراض ولان العلم عبادة القلب وصلوة الا بعد طهارته عن
على ما قيل وكما لا تصح الصلوة التي هي وظيفة الجوارح الا بتطهير الظاهر من دنس
الاحداث

الاحداث كذلك لا يصلح عبادة القلب وصلوته الا بعد طهارته عن
اخباث تلك الاغراض في قوتها العلمية مراتبها اربعة اوليها تهذيب
الظاهر باستعمال الاحكام وثانيها تهذيب الباطن من الشواغل
عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال به وهو تحلي النفس بالقوة
القدسية ورابعها ما يحصل عقيبه وهو ملاحظة جلال الله وجماله
وقصر النظر على كماله باجتناب الرذايل الرذل في اللغة الدون الخسيس
والمراد بالرذايل الصفات الذميمة الخسيسة النفسانية مثل البخل والحقد
والعداوة ونحوها وانما قدمه على قوله واقتناء الفضل الخلقية اي اتخاذها
واكتسابها لان تحليها بالفضايل تتوقف على تخليها عن الرذايل وفي
توصيف الفضايل بالخلقية اشارة الى ان تلك الفضايل لا بد من ان تصير
طبيعية لان غيرها مما يمكن زواله لا اعتداد بها وقهر القوتين الشهوية
والغضبية قد شبهوا القوة الغضبية بالكلب ومن شانها افعال السباع
من العداوة والبغضاء والهجوم على الناس بالضرب والشتم ونحوها
والقوة الشهوية بالخنزير ومن شانها افعال البهايم من الشره والشبق
والحرص وامثالها ولا بد من كسرها اي القوتين بالسياسة البدنية لتكميل
القوة الملكية التي من شانها افعال الملائكة من عبادة الله تعالى و
طاعته والتقرب اليه **قوله** صنف يطلبه للجهل والمراء المراد بالجهل
هنا الاستخفاف والاستهزاء لان ذلك شان الجهال ومنه قوله تعالى
حكاية اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين بعد قولهم اتتخذنا هزوا

والمراء بكسر الميم مصدر تقول ماريت الرجل اماريه مراء اذا جادلته
وصنف يطلبه للاستطالة والختل استطال عليه اى تطاول وتفاخر و
ختله وخاتله اى خادعه وصنف يطلبه للفقه قال بعض المتاخرين ليس
المراد بالفقه هنا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
فانه معنى مستحدث بل المراد به البصيرة فى الدين والفقه اكثر ما يا[تى]
فى الحديث بهذا المعنى والفقيه هو صاحب هذه البصيرة وفى كلام
بعض الاعلام ان اسم الفقه فى العصر الاول انما كان يطلق على علم الا[خرة]
ومعرفة دقايق افات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة
بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على
القلب مؤذيا اسم الفاعل من آذاه وماراه فى اندية الرجال الاندية
جمع ندى على فعيل وهو مجلس القوم ومتحدثهم وكذلك الندوة والنا[دى]
قد تسربل بالخشوع السربال الخشوع القميص وسربلته فتسربل اى البسته
السربال والخشوع التذلل والخوف والخضوع وبذلك فسر الخشوع فى قوله
تعالى والذين هم فى صلوتهم خاشعون والخشوع كما يكون بالقلب كذلك
يكون بالجوارح وفى الصحاح خشع ببصره اى غضه وروى فى مجمع البيان
عن النبى صلى الله عليه واله انه راى رجلا يعبث بلحيته فى صلوته فقال
اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه فاما الخشوع بالقلب فهو ان يعرض
قلبه عما سواه فلا يكون فيه غيرا لعبادة والمعبود واما بالجوارح فهو

حملها على ما خلقت لاجله والمقصود ان صاحب الجهل والمراء نفسه
فى الاندية صاحب هذه الصفة الذى حكم الله تعالى بقلة وجوده فى
قوله عز من قائل وقليل من عبادى الشكور ولا يخفى ما فى الكلام من الكناية
والتخييلية وتخلى من الورع قيل للورع اربع درجات الاولى ورع التائبين
وهو ما يخرج به الانسان عن الفسق وهو المصحح لقبول الشهادة الثانية ورع
الصالحين وهو التوقى من الشبهات فان من رتع حول الحمى اوشك ان
يدخله الثالثة ورع المتقين وهو ترك الحلال الذى يتخوف ان يجر الى
الحرام مثل الورع من التحدث باحوال الناس لمخافة ان يجر الى الغيبة الرابع
ورع السالكين وهو الاعراض عن غيره سبحانه خوفا من صرف ساعة
من العمر فيما لا يفيد زيادة القرب عنده تعالى وان كان معلوما انه
لا يجر الى الحرام البتة ثم الظاهر ان هذا الصنف يدعى ان له جميع
هذه المراتب خيشومه الخيشوم اقصى الانف وكان دق الخيشوم كناية عن
جعله ذليلا خاسيا مثل رغم الانف وقطع منه حيزومه الحيزوم بحاء
مهملة آخره زاء معجمة بينهما ياء تحتانية وسط الصدر وقطع الحيزوم
كناية عن اهلاكه واستيصاله بالكلية ذو خب الخب بالكسر مصدر
بمعنى الخدع تقول خببت يا رجل تخب خبا مثال علمت تعلم علما كذا
فى الصحاح واما الخب بالكسر والفتح بمعنى الرجل الخداع فغير مناسب هنا
وملق الملق الود واللطف الشديد قال ابو يوسف وقد ملق بالكسر

يملق ملقا وجل ملق لمن يعطي بلسانه ما ليس في قلبه يستطيل على مثله من
اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه اعتبر المماثلة في طرف الاستطالة
والادونية في طرف التواضع لان ذلك اقبح وادخل في شناعته هو الحلوا هم
هاضم الحلوان كعثمان ما يؤخذ من رشوة ونحوها ولد بهم خاطرا ما الحاهم
على الحرام وهو اعطاء الرشوة واما لانه صار سببا لاستهانتهم الدين الذي
هم متدينون به لان ارتكاب العالم للقبايح يهونها في نظر الناس فاعمى
الله الخ هذا اما خبر او دعاء عليه بانداس خبره وقطع اثره ذو كآبة
الكآبة والكآبة على وزن فعالة وفعلة سوء الحال والانكسار من الحزن
في برنسه البرنس قلنسوة طويلة كان النساك يلبسونها في صدر الاسلام
في حندسه الحندس بكسر الحاء المهملة وسكون النون وفتح الدال المهملة
الليل المظلم والظلمة ايضا يعمل ويخشى لانه لما شاهد جلال الله وعظمة
كبريائه راى كل شيء لديه ضعيفا وكل موجود عنده حقيرا فيرى نفسه قال
مقصرا وعمله مضمحلا فيخشاه من التقصير كما قال سبحانه انما يخشى الله
من عباده العلماء وجلا حال عن الفاعل اي يخشى حال كونه وجلا فزعا
مضطربا استعظاما لجنابه وحذرا من اليم عقابه داعيا بعد ذلك
للنجاة وللتوفيق للسداد والثبات لما تذكر من كمال رافته وجزيل
نعمته كما قال سبحانه لا تقنطوا من رحمة الله مشفقا مع ذلك من عدم
استجابته مقبلا على شانه واصلاح حاله عارفا باهل زمانه وبصفاتهم

مستوحشا من اوثق اخوانه لما علم ان المرضي من الناس من كل وجه عزيز
الوجود فيختار الاعتزال عنهم والانس بالله وحده والوحشة منهم
فان مخالطتهم تميت القلب وتفسد الدين وتحصل للنفس بسببها ملكات
مهلكة مؤدية الى الخسران المبين وقد ورد في الحديث فر من الناس
فرارك من الاسد فشد الله من هذا اركانه اي ليثبت الله سبحانه
جميع جوارحه واعضائه الظاهرة والباطنة على ما هو عليه من العمل
بالخيرات وهذا ايضا اما دعاء او خبر قوله منهومان لا يشبعان
النهم محركة والنهامة كسحابة افراط الشهوة في الطعام نهم كفرح وعني
فهو نهم ونهيم ومنهوم طالب دنيا لان طلب الدنيا اذا لم يكن لقدر
الحاجة وسد المجاعة بل كان لاجل الحرص والامل ومراتب الامال غير
محصورة ودرجات الحرص والخيال غير معدودة فكلما بلغ الى مرتبة
اقتضى الحرص والامل طلب مرتبة اخرى فوقها وهكذا الى ان يهلك
وطالب علم لان ساحة العلوم اوسع من ان يحوم حوله عقول البشر و
شامخ المعارف ارفع من ان يطير فوقه طاير النظر كما دل عليه قوله
سبحانه فوق كل ذي علم عليم فكلما حصل له مزية يستعد لتحصيل
مزية اخرى وهكذا دايما فمن اقتصر من تحصيل الدنيا على ما اي على
طريق احل الله عليه تحصيلها منه سلم من افات الدنيا والاخرة الا
ان يتوب بان كان من حق الله تعالى فقط او يراجع ان كان من حق

الناس ويمكن ان يكون الترديد من الراوى قوله فاتهموه على دينكم
لانه ليس من اهل الامانة والديانة بل هو من شياطين الانس فلا تجالسوه
ولا تسالوه فانه ربما يبعدكم عن الدين فتكونوا امثله من الهالكين
وروى فى الكافى باسناده عن الفضل ابن ابى قرة عن ابى عبد الله ع
قال قال رسول الله ص قالت الحواريون لعيسى يا روح الله من نجالس
قال من يذكركم الله رؤيته ويزيد فى علمكم منطقه ويرغبكم فى الاخرة
عمله فان كل محب لشئ يحوط اى يحفظ ويرعى يقال حاطه يحوطه حوطا اى
كلاءه ورعاه وبالحاصل ان هذا العالم حريص الدنيا ويحفظها وكل
من هو كذلك فهو متهم فى الدين وضعيف فى اليقين فهذا ايضا كذلك
فصح التعليل قوله ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وهو الذى عصمه الله
من نزغ الشيطان وفى بعض الاخبار هلاك المرء اسماع خفقان النعال
عقبه وفى بعضها يتمنون الناس يوم القيمة كونهم من الفقراء قوله
حوسابيك بالعلم اى ما لك امرك فى التعليم من سست الرعية سياسة
اى ملكت امورهم ولم تخرق بهم لخرق بالتحريك الدهش من خوف
او حياء او ان يتهيب فاتحا عينيه ينظر وقد خرق بالكسر واخرقته
انا اى ادهشته والباء للتعدية اى ولم تدهشهم من تخويف ونحوه
ولم تضجر عليهم ضجر منه وبه اذا تبرم واقلق من الغم وقد ضمن معنى
الغضب ونحوه وعداه بعلى قوله ثلم فى الاسلام ثلمة الثلمة بالضم فرجة

المكسور والمهدوم وفى الكلام استعارة مكنية وتخييلية وقد نقل
عن ابن عباس فى تفسير قوله اولم يروا انا نأتى الارض ننقصها من
اطرافها ان المراد بنقص الاطراف موت اشرافها وكبرائها وعلمائها
وصلحائها قوله لكنه فى حق العالم اكد كما انه يجب على الرعية الطاعة
السلطان فى حق المقربين اكد لانهم على خطر عظيم قوله العلماء
رجلان هذا لا ينافى ما سبق من انهم ثلثة لان الصنفين الاولين
ما سبق داخلان هنا فى القسم الثانى اما اتباع الهوى فيصد عن الحق
كما ان عبادة الاصنام واتباعها يصد عنه وقد جعل الله الهوى
الها لمن اتبعه فقال جل شانه افرايت من اتخذ الهه هواه وقد سماه
بعض اهل التحقيق شركا خفيا ولا ريب فى ان من اتبع اهواء نفسه
الدنية وشهواتها البهيمية والسبعية ران على قلبه ذنوبه وتغشا
عيوبه حتى يصير كمراة مظلمة فلا ينطبع فيه الحق عصمنا الله واياكم
منه وطول الامل ينسى الاخرة لان طول الامل يورث قساوة القلب
وقاسى القلب بعيد عن الاخرة ولانه يبعث الشوق الى الدنيا وزهراتها
والفرح فى حصولها فيبعد عن قلبه حزن الاخرة والتفكر فى شدايدها
ولان الاخرة ضد الدنيا ومن احب شيئا ابغض ضده وفى بعض الاخبار
اذا اصبحت فلا تحدث نفسك بالمساء واذا امسيت فلا تحدث نفسك
بالصباح وخذ من حيوتك لموتك ومن صحتك لسقمك فانك

لا تدرى ما اسمك غدا يوم القيمة قوله العلم مقرون الى العمل العلم
شرط لوجود العمل والعمل شرط لبقائه واستمراره ومن هنا يظهر ان
العمل بلا علم لا ينفع يدل عليه قوله ع ومن عمل علم قوله زلت موعظته
وهو مع ذلك مذموم لقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم ولم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا
ما لا تفعلون وفيه تهديد عظيم على ترك نفسه واشتغل بامر غيره قوله
لم يزد صاحبه الا كفرا لان العلم من جلايل نعم الله سبحانه كما مر فشكره وهو
العمل به واجب وتركه كفران للنعمة ولم يزدد من الله الا بعدا لان العالم
اذا لم يعمل كان مستخفا للحق والمستخف له بعيد قوله لعلكم تهتدون
اى حال كونكم راجين ان تكونوا من المهتدين او لرجاء هدايتكم
المراد بالهداية هنا اراءة الطريق الموصل الى المطلوب فان العامل
بالعلم شكر له والشكر يوجب المزيد قال سبحانه ولئن شكرتم لازيدنكم
فيحصل له بذلك مرتبة اخرى من العلم لم تكن قبله ولذا قال سبحانه
لنبيه قل رب زدنى علما ويحتمل ان يكون المراد الايصال الى
المطلوب لان العمل بالعلم سبب لمحو الظلمات البشرية وشهود التجليات
الصمدية فيستهلك فى نظره الاغيار ويتحقق الحجب والاستار فلا
ينظر الا اليه والتوفيق من الله والتكلان عليه ان العالم العامل
بغيره اى بغير ما يقتضيه علمه كالجاهل الحاير فى الهلاكة والضلالة

لا يستفيق عن جهله تشبيه الجهل بالسكر بكنية وذكر الافاقة تخييلية
بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم لان محاسبة الناس على قدر عقولهم
ولانه لما ترك ما علم حقيته كان مكابرا للحق بخلاف الجاهل وكلاهما
حاير بابر الحاير اما من الحيرة او من الحور وهو الهلاك والباير الرجل
الفاسد الهالك الذى لا خير فيه لا ترتابوا فتشكوا الريبة بالكسر
التهمة والشك والاول هنا انسب ليصح التفريع ويحتمل ان يكون بمعنى
الكراهة من رابنى فلان اذا رايت منه ما تكرهه والمعنى لا تتهموني
او لا تكرهوا ما قلت فتشكوا ولا ترخصوا لانفسكم فى توسيع المباح
كالمشارب والمناكح والخروج منهما الى ما لا ينبغى فى نفس الامر و
حضور مجالس الفاسقين ومعاشرة الظالمين بتاويلات وحيلة تخيل
انها جايزة فى الشريعة فتدهنوا اى فتساهلوا لذلك فى ارتكاب المحظورات
وتماشوا معهم فيما ترونه من المنكرات فان العمل بالتاويلات ربما يسهل
عليكم ارتكاب المحظورات والانس بمشاهدة العصيان ربما يوقعكم
فى حبايل الشيطان ولا تدهنوا فى الحق فتخسروا اى لا تساهلوا فيما ينبغى
ارتكابه فى الشريعة ولا تتركوه فتخسروا لان ترك بعض ما ينبغى الاتيان
به قد يكون مؤديا الى ترك الواجبات كما ان فعل ما لا ينبغى قد
يكون موجبا لفعل المحرمات وان من الحق الذى يجب ترك المساهلة
فيه ان تتفقهوا فى الدين وتصرفوا العمر فى طلب احكام سيد المرسلين

ومن النصفة ان لا تغتروا فى العمل وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه
لان الغرض من النصح هو جلب الخير والمنفعة الى المنصوح ولا ريب فى
ان اعظمها هو السعادة الابدية الباقية والمشاهدة الربوبية ولا فى ان
تلك السعادة انما تنال بطاعة الله تعالى ولا فى ان من كانت طاعته له اتم
كانت سعادته اتم فلا شبهة فى انه انصح الناس لنفسه بمبالغته فى طاعة
ربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه وهو ظاهر مما قررناه فان الغرض
من الغش هو جلب الشر والمضرة الى المغشوش ولا ريب فى ان اعظمها
هو الشقاوة الابدية ولا فى ان تلك الشقاوة انما تحصل بمعصية الله تعالى
ولا فى ان من كانت معصيته اتم كانت شقاوته اتم فلا شبهة فى انه
اغش الناس لنفسه بمبالغته فى معصية ربه قوله قال لا انصات الخ
المتعلم لا بد من ان يسكت عند تلقين المعلم ويستمع ويحفظ ويعمل
وينشر ما علم بين الناس وفى الحديث اشارة الى هذه الامور قوله
من لم يقنط الناس الخ القنطه تقنيطا اذا ايسه والتقنيط معصية
مثل القنوط ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون ولم يؤمنهم
من عذاب الله لان ذلك يوجب جرأتهم فى المعاصى بل لا بد من
ان يكون العالم حكيما جامعا بين الوعد والوعيد كما فعله الله تعالى
فى محكم كتابه ليس فيها تدبر لان القرآن معجزة رسول الله ومظهر
حكم الله ومنبع العلوم فلا بد من التفكر فى معانيه والتامل فى

نظمه

نظمه ومبانيه ليفتح بذلك باب خزائنه ويحصل ملكة فى اقتباس دقائقه
الا لا خير فى نسك لا ورع فيه مفاسد العبادة اكثر من ان تحصى
يعرف ذلك من نظر فى الاثار وفى خبر معاذ دلالة على ان العمل
المقبول اقل وجودا من الكبريت الاحمر ولا شك انه لا يامن من فسادها
الا الورع التقى والله الموفق لذلك قوله ان العلم ذو فضائل كثيرة
تصور العلم مجسما وشبهه بانسان ذى اقتدار وانتزع منه ما يفتقر
بما يحتاج اليه ذلك الانسان فى اقتداره مثل الراس والعين والاذن
واللسان ونحوها فراسه التواضع اى التذلل شبه التواضع بالراس
لان الراس رئيس اعضاء الانسان لانه محل لاكثر القوى البشرية
فلذلك ينبغى وجوده باشفائه وكذلك التواضع اعظم فضائل
العلم لان التعليم والتعلم لا يمكنان بدونه وعينه البراءة من الحسد
فان العين كما كانت آلة لمشاهدة المبصرات كذلك البراءة من الحسد
آلة لمشاهدة المعقولات فان الحسد ياكلها كما تاكل النار الحطب واذنه
الفهم فان حصول المعارف فى القلب من طريق الفهم كما ان سماع
الاخبار من طريق السمع ولسانه الصدق فى صدق العلم سبب لزيادة
الاقتدار بالوعد والوعيد وحفظه الفحص لان العلم وحفظه
والفحص وبيته وحفظه وقلبه حسن النية اذ يفسد العلم بفساد النية
كما يفسد الرجل بفساد قلبه وعقله ومعرفة الاشياء والامور لان قوام العلم

لان العلوم يتكلم بها ... كما ان اللسان ...

تبلك المعرفة كما ان قوام الانسان بالعقل ويده الرحمة لان الرحمة
وهي الرقة والتعطف وسيلة لايصال العلم الى غيره كما ان اليد وسيلة
لايصال النعمة الى غيره ورجله زيادة العلماء لانه بزيارتهم تقتبس
المطالب كما ان الانسان بالرجل يكتسب المآرب وهمته السلامة من
الآفات او سلامة الناس منه وحكمته الورع اى التخلي عما يوجب القرب
والتخلي عما يوجب البعد ومستقره النجاة المستقر المكان والمنزل
والنجاة اما مصدر من نجوت من كذا اى خلصت منه والمقصود ان
مستقره خلوصه عن المفاسد واما مكان مرتفع لا يعلوه السيل
والمراد هنا مكان لا يصل اليه مفاسد العقايد وقايده العافية
العافية فى اسم بمعنى المصدر وتوضع موضعه يقال عافاه الله عافية
وهى دفاع الله عن العبد سوء المكاره ومركبه الوفاء اشبه الوفاء وهو
ضد الغدر والمكر بالمركب لانه يوصل صاحبه الى المقصود وينجيه
من مصايب المكاره وسلاحه لين الكلمة شبه لين الكلم بالسلاح وهو
آلة الحرب مثل الدرع ونحوه لان كلا منهما يدفع شر العدو واما الاول
فبالاستمالة واما الثاني فبالاستطالة وسيفه الرضاء لان الرضاء
بما اتاه الله تعالى وبالقضاء والقدر يقطع المشكلات كما ان السيف
يقطع المتصلات وقوسه المداراة لان مداراة الناس وهى ملاينتهم
ومسايرة عداوتهم يحفظ صاحبها عن شرهم كالقوس وجيشه محاورة

العلما لان محاورتهم يحفظ مسالك القلب عن توارد الجهالة كما ان
الجيش يحفظ الممالك عن تسلط الغير بالعداوة وماله الادب لان ادب
النفس مثل المال سبب لتاليف القلوب ولان الادب مكتسب مثل المال
ولو كان مآله بمعنى مرجعه فالامر ظاهر وذخيرته اجتناب الذنوب
كما ان للانسان ذخيرة ليوم بوسه كذلك للعلم ذخيرة وهى اجتناب
الذنوب ليوم فقره وفاقته وهو يوم يقوم الناس لرب العالمين و
زاده المعروف كما ان للانسان زادا به يتوصل الى المقصود كذلك
للعلم زاد وهو المعروف اعنى ضد المنكر به يتوصل الى المطلوب وماوا
الموادعة الماوى كل مكان تاوى اليه ليلا ونهارا والموادعة المصالحة
ويجوز ان يكون من الوداع والمعنى ان المنزل الذى ياوى اليه العلم
هو المصالحة بين الناس لا المباغضة او الوداع دون القرار ودليله
الهدى كما ان للمسافر دليلا لولاه ليضل كذلك للعلم دليل هو الهدى
وهى على ما ذكره بعض المحققين خمسة انواع الاول افاضة قوى التى
يتمكنون بها من الاهتداء الى مصالحهم كالقوة العقلية والمشاعر
الظاهرة والباطنة والثاني نصب الدلايل العقلية الفارقة بين
الحق والباطل والصلاح والفساد والثالث ارسال الرسل وانزال
الكتب والرابع ان يكشف السراير بالمنام والوحى او الالهام والخامس
ان يمحو عنهم الظلمات البدنية ويشهدهم التجليات الالهية

فيتهلك فى نظرهم الاغيار ويحترق الحجب والاستار فلا ينظرون
الا اليه ويمكن حمل الهداية هنا على كل واحد من هذه الجنس قال
ورفيقه محبة الاخيار اى محبة الاخيار اياه او محبته للاخيار وهذا
من اعظم الغايات لقوله تعالى ومن يطع الله والرسول فاولئك مع الذين
انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن اولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى به عليما قوله دعى فى ملكوت
السماء عظيما الدعا هنا بمعنى التسمية يقال دعوته زيدا اى سميته زيدا
فعظيما مفعوله الثانى والاول اقيم مقام الفاعل فقيل الخ الظاهر
ان الفاء للتفصيل مثل الفاء فى قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب
ان ابنى من اهلى قوله ليس فى العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه
هنا صريح فى ان علم الكلام اشرف من الفقه وهو كذلك لان معرفة
الفقه انما هى للعبادة ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
والمتكفل لتلك المعرفة علم الكلام بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم
لامور المعاش وهو بهذا الاعتبار اشرف من جميع العلوم لانه اصل
له قوله آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة كان الاول اشارة
الى العلم بالكتاب والاخير الى العلم بالاحاديث والوسط وهو فريضة
عادلة اى مستقيمة الى العلم بكيفية العمل بالاحكام والمراد باستقامتها
اشتمالها على جميع الامور المعتبرة شرعا فى تحققها قوله والصبر على

النائبة وهى الامور النازلة من المكاره المصائب وتقدير المعيشة
المعيشة ما يعاش به من المطعم والمشرب وما يكون به الحياة والمراد
بتقديرها التوسط بين التبذير والتقتير فى كل ما يعاش به قوله
اذا مات المؤمن بكت عليه الملئكة وبقاع الارض الخ قيل اذا مات
الرجل الخطير يقال فى تعظيم مصيبته بكت عليه السماء والارض واظلمت
الدنيا وجوز الاكثرون ان يكون البكاء هنا حقيقة حتى بالغ بعضهم
وجعل الخسوف والكسوف والحمرة التى تحدث فى السماء وهبوب الرياح
العاصفة من ذلك وفى بعض الاحاديث ما ينافى هذه المبالغة وروى
فى طريق العامة عن انس بن مالك ان النبى صلى الله عليه واله قال ما من
عبد الا له فى السماء بابان باب يخرج منه رزقه وباب يدخل فيه عمله
فاذا مات فقداه وبكيا عليه قوله لان المؤمنين الفقهاء حصون
الاسلام لانهم يدفعون عن الاسلام واهله صدمات المعاندين
وطعنات الكافرين كما يدفع الحصون ذلك عمن دخلها قوله لحق
عندنا انما قال ذلك لان افعاله تعالى عند الاشاعرة ليست معللة
بالغرض وتحقيق هذا يطلب فى علم آخر ولا ريب ان نوع الانسان اشرف
ما فى العالم السفلى ذكروا للاشرفية وجوها منها الخط به يقتدر الانسان
على ابداع العلوم التى يستنبطها فى الدفاتر فيبقى على الدهر مصونة
على الاندراس محفوظة عن الانطماس اقرأ وربك الاكرم الذى علم

بالقلم ومنها القامة المعتدلة لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم
ومنها النطق والتميز ومنها الاكل باصابعه بخلاف ساير الحيوان
فانها تاكل بفيها ومنها التسليط لهم على ما فى الارض وتسخيره لهم فالارض لهم
فراش ومهاد والما يشفعون به فى الشرب والزراعة والعمارة والبحر
ليستخرجون منه حلية يلبسونها ويركبونها للتجارة والنار يشفعون بها
فى الطبخ والانضاج وغير ذلك واشفاعهم بالمركبات المعدنية والنباتية
والحيوانية ظاهر وبالجملة فهذا العالم كقرية معمورة او خوان معد
والانسان فيه كالرئيس المخدوم والملك المطاع لا يقال كلام المصنف
دل على ان ما فى العالم العلوى مثل الملئكة اشرف من الانسان وقد
صرحوا بان بعضهم اشرف من الملئكة ودل عليه الاخبار ايضا لانا نقول
تلك الدلالة ممنوعة ولو سلمت فانما هى بحسب المفهوم وهو غير معتبر
ولو سلم فالمستفاد ان نوع الملئكة اشرف من نوع الانسان وهو لا
ينافى ان يكون بعض افراد الانسان اشرف من بعض افراد الملئكة
هذا وقال جار الله كل الملئكة افضل من كل البشر وقال بعض المفسرين
ان هذا تحكم محض **قوله** هو اعرابى الاعرابى بفتح الهمزة منسوب الى
الاعراب وهم سكان البادية خاصة لا واحد له والعرب بالضم و
بالتحريك خلاف العجم وهم سكان الامصار او عام يكون المتفقر اعرابيا
انه من الكفر اقرب ومن العلم بحدود الله ابعد كما قال سبحانه الاعراب

اشد

ومنها الصورة الحسنة وصوركم فاحسن صوركم

اشد كفرا ونفاقا واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله **قوله** ولم
ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا هذا كناية عن سخط الله عليه
ونفى الاعتداد به وحرمانه عما لديه من الكرامات والقربات لان من منع
كلامه فى الدنيا غيره فانما ذلك لسخطه عليه ونفى اعتداده ولا يوصل اليه
من فوائده وفضايله وامثال هذه الافعال اذا اطلق على من لا يجوز
عليه الحقيقة يراد بها الغايات فليس المراد من النظر الروية لانه تعالى
يراهم كما يرى غيرهم ولا تقليب الحدقة الى جانب المرئى التماسا لرويته
لان هذا من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عنها **قوله** فضل الفقه
فى اللغة الفهم يقال فقه الرجل بالكسر اذا فهم والفهم من علم ومنه
قوله تعالى لهم لا يفقهون تسبيحهم وقيل الفهم جودة الذهن واستعداده
لاكتساب الاراء وان كان المتصف به جاهلا كالعامى الفطن ثم غلب
فى اصطلاح المتشرعة على علم الدين لشرفه فكانه المستحق لاطلاق
اسم الفقه عليه دون غيره ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المقام ان
المنوه فنه واصول الفقه بمعناه الاضافى والاسم لمعناه العلمى
ليظهر المناسبة بينهما وليكون الشارع على بصيرة واما المصنف فلم
يتعرض لها لان المعنى الاضافى لا غرض فى معرفته والمعنى العلمى لا حاجة
اليه لان التصور بوجه ما يكفى للشروع فيه واما تعريفه للفقه فيحتمل
ان يكون لوجهين احدها ان الفقه غاية لهذا العلم فعرف غايته
ليعرف الطالب رفعة قدره وسمو محله فيزداد رغبته ويوفيه

من لجد في تحصيله بحسب تلك الفايدة وثانيهما ان يعرف ان هذا العلم كيف
يتضمن كيفية الاستدلال بيان ذلك انه علم من هذا الحد ان الاحكام
مستنبطة عن الادلة التفصيلية وهذا العلم باحث عن احوال
الادلة الاجمالية فقد علم ان ادلة الفقه مندرجة تحت موضوعاته
فيعلم مادى البحث عن تلك الاحوال من الموضوع الى الادلة التفصيلية هنا
ويمكن ان يقال ان المصنف وافق القوم في تفسيره بالمعنى الاضافي الا
انه ترك تفسير الاصول بحسب هذا المعنى لانه معلوم اذ يعلم كل احد انه
ما يبنى عليه غيره وعرف المضاف اليه اعنى الفقه فعلم ان اصول الفقه
معناه الاضافي مجموع ما يبتنى عليه الفقه من القواعد ثم اطلاقه على
المعنى ظاهر باعتبار اضافة العلم الى تلك القواعد فيقال هو علم
بما يبتنى عليه الفقه **قوله** هو العلم العلم اذا اطلق على العلوم المدونة
فاما ان يراد به الملكة الحاصلة بتكرر مسايلها مرة بعد اخرى او
نفس تلك المسايل ونفس الادراك المتعلق بها هنا اذا لم يذكر
متعلقه واما اذا ذكر كما في هذا المقام فالظاهر هو الاخير **قوله**
بالاحكام ان اريد بها الاحكام المعروفة عندهم اعنى الوجوب واخواته
يرد ان كل واحد من قيدى الشرعية والفرعية زايد وان اريد بها المسايل
اعنى نسب المحمولات الى الموضوعات يرد انه لا يصح ذلك بدون قرينة
صارفة ويمكن الجواب باختيار الثاني والقرينة هي قوله عن ادلتها لان
المكتسب عن الادلة هي النسب المذكورة دون الوجوب نفسه ثم الاحكام

اما ان يكون

العلى م

١٤

اما ان يكون بمجرد العقل او من اجل الوضع والاول عقلى كاحكام الهندسية
والحساب والثاني اما ان يكون الوضع من الشرع او من غيره والثاني
وضعي كاحكام النحو واللغة والاول اما ان يكون اعتقاديا لا يتعلق به
القصد الى كيفية عمل كمعرفة الصانع وصفاته وهو شرعي اصلي او
يتعلق كوجوب القراءة وهو شرعي فرعي واذا عرفت هنا ظهر لك
معاني القيود المذكورة وفوايدها **قوله** عن ادلتها التفصيلية
وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والظرف اما متعلق بالعلم
او صفة للاحكام والثاني انسب لفظا لتطابق القيدين السابقين و
الاول اظهر معنى لان المقصود من هذا القيد اخراج علم الله سبحانه
وعلم الملائكة وخروجهما به ظاهر على الثاني دون الاول الا باعتبار ان
تعليق الشيء على الموصوف بالصفة مشعر بالعلية فيفهم ان العلم حاصل
عن الادلة ثم ان في اضافة الادلة دلالة على ان الفقيه لا بد
من ان يكون له اقتدار على الاكتساب بكل واحد منها حتى لو قدر على
الاكتساب ببعضها دون بعض لا يكون فقيها في الاصطلاح وفي توصيفها
بالتفصيلية اشارة الى ان ليس المراد بها على وجه الاجمال كما هو موضوع
هذا الفن بل على وجه التفصيل اعنى الادلة الجزئية المنصوصة على الاحكام
المخصوصة وههنا بحث وهو ان حكم العقل غير مستند الى الشرع فكيف
عد من الاحكام الشرعية ويمكن ان يجاب بان المراد بالحكم الشرعي اعم

من ان يكون مستندا الى قوله او فعله او تقريره وهنا مستند الى
تقريره لان الشارع لما لم ينقله من الاصل كانه قررنا عليه فالحكم العقلي حكم
شرعي تقريري قوله وخرج بالفرعية الاصولية قال الشريف وفي عد الاصولية
من الشرعية اشارة الى ان الاعتقاديات وان استقل باثباتها العقل
يجب اخذها من الشرع ليعتد بها قوله وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه
وعلم الملئكة اما خروج علم الله سبحانه فلانه غير مستنبط عن الادلة و
اعترض العلامة الشيرازي بان علمه سبحانه مستفاد من الادلة لان علمه
بالاشياء وجب ان يكون على ما هي عليه في نفس الامر فوجب ان يعرفها بعللها
اذا كانت معللة واجيب بان الادلة امارات لا علل موجبة سلمنا لكن
العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا من العلة واما خروج علم
الملئكة وعلم الانبياء فلان علمهما انما هو بالوحي والتعريف دون الاستدلال
هذا على ما ذهبنا اليه من ان النبي ليس بمجتهد واما من ذهب الى
اجتهاده فلا يخرج علمه بهذا القيد قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد
لان علمه غير مستند الى ادلة تفصيلية بل الى دليل واحد في جميع
الصور وهو هذا ما افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله
في حقي كما ذكره المصنف لا يقال علم المقلد تابع لعلم مفتيه فهو ايضا حاصل
عن الادلة بالواسطة لانا نقول المتبادر من الحد هو حصول الاحكام عنها
بلا واسطة بقي شيء وهو ان علم المقلد يخرج بعموم الادلة المستفاد
منه الاقتدار على الاكتساب بكل واحد منها كما ذكرنا لان مستنده

علم الله

ابدا

ابدا دليل واحد قوله وذلك اي كون حكم ماخوذا من دليل اجمالي
هذا الدليل صغراه وجدانية وكبراه اجماعية لا يقال المستفاد من
كلام المصنف هو ان المقلد يعلم ان هذا حكم في شانه بالضرورة و
مفتيه ظان فيلزم زيادة الفرع على الاصل لانا نقول المراد انه يعلم
ان ذلك حكم الله في شانه ظاهرا لا في نفس الامر قوله واورد على هذا
الحد الحد عند الاصوليين هو المعرف الجامع المانع سواء كان حقيقيا او
رسميا فلا يرد ان تسميته حدا يتوقف على كون المذكور فيه ذاتيات
وانه ممنوع على ان الحد كما يكون حقيقيا كذلك يكون رسميا والذاتيات
في الاسمي امر اعتباري فلا يتوجه المنع المذكور قوله ان كان المراد بالاحكام
البعض وذلك بحمل اللام على الجنس الشامل للكل والبعض فلا يرد ان الترديد
بين الكل والبعض غير حاصر لجواز حمله على الاعم فان قلت ان كان المراد
بالبعض المقابل للكل وهو المعنى الاعم فلم خص ذكر البعض قلت لما كان
ذلك الاعم هو ماهية الاحكام باعتبار وجودها في ضمن افراد اقلها
ثلثة لا بعينها والمتحقق في الماهية باعتبار الوجود من غير بيان ارادة
الكل او البعض هو البعض قطعا خصه بالذكر على ان البعض هو مورد
الشبهة دون الكل قوله لم يطرد الاطراد انه كلما وجد الحد وجد
المحدود ونقضه هو ان يوجد الحد بدون المحدود فلا يكون مانعا
قوله لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك اي لدخول علم

المقلد فى حد الفقه او لدخول المقلد فى حد الفقيه لان حد الفقه بما ذكر
يستلزم حد الفقيه بالعالم به قيل دخول المقلد انما يلزم على تقدير
ارادة البعض على الاطلاق واما على تقدير ارادة المعين او الاكثر على
ما اختاره الامدى حيث قال هو العلم بجملة غالبة من الاحكام فرد
بانها رد الى الجهالة واجاب عنه السيد بان ارادة المعين ولو بكونه
اكثر مما لا مساغ لها اذ لا يدل عليها العبارة **قوله** لانه لا نريد به العامى
الخ بيان لدخول المقلد على ذلك التقدير ودفع لما يقال من انا لا نسلم
ان علم المقلد حاصل عن الامارات التى نصبها الشارع اذ لا يتمكن
من الاستدلال بها والاستنباط عنها الا المجتهد لكونها ظنية متعارضة
فيفتقر الى الترجيح وتقرير الدفع ظاهر **قوله** بل من لم يبلغ رتبة الاجتها
اراد به الاجتهاد فى الكل لان الاجتهاد عند المورد منحصر فيه **قوله**
مع انه ليس بفقيه لا يخفى ان فى قوله لدخول المقلد اشارة الى
صدق حد الفقيه عليه وفى قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق
المحدود اعنى الفقيه فلا يكون حد الفقيه مطردا هنا اذا اورد
النقض على حد الفقيه المستفاد من حد الفقه واما ان اورد على حد الفقه
ففى قوله لدخول المقلد اشارة الى [illegible] حد الفقه على علمه بتقدير
مضاف كما ذكرنا وفى قوله مع انه ليس بفقيه اشارة الى عدم صدق
المحدود اعنى الفقه لانه اذا لم يكن المقلد فقيها لم يكن علمه فقها

فلا يكون حد الفقه مطردا **قوله** فى الاصطلاح اى فى اصطلاح
المتشرعة لان الفقيه عندهم هو المجتهد والمجتهد عندهم منحصر
فى الكامل **قوله** وان كان المراد بها الكل وذلك بحمل اللام على الاستغراق
كما هو المتبادر من الجمع المعرف لا يقال الشق الاول من الترديد بناء
على حمل اللام على الجنس والشق الثانى بناء على حملها على الاستغراق
الحقيقى كما يشعر به التقليل فالترديد ح غير منحصر لجواز حملها على الاستغراق
العرفى بان يراد بالاحكام اكثرها او كل ما يدخل تحت القصد لانا نقول
هذا القسم داخل فى الشق الاول لان البعض شامل لجميع الابعاض ولا
شك ان العرفى من جملتها فيندرج فيه فيرد عليه ما مر من دخول المقلد لان
بناء ذلك على ان الاجتهاد منحصر فى الكل والمقلد عند من لم يجوز التجزى
يجوز ان يعرف اكثر الاحكام كذلك مع انه ليس بفقيه **قوله** لم ينعكس
الانعكاس عكس الاطراد وهو ان يصدق الحد على ما صدق عليه المحدود
بحيث لا يخرج منه شئ من افراده فيكون جامعا فعدمه ان لا يصدق
الحد على ما صدق عليه المحدود فلا يكون جامعا **قوله** لانهم الضمير
يعود الى الاكثر والجمع باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدده معنى
وقوله او اكثرها مما لا حاجة اليه **قوله** لابتنائه غالبا انما قيد به لان
الفقه قد يكون مبتنيا على القطعيات كالاجماع الذى بلغ اهله عدد
التواتر ونقل الينا متواترا وكالكتاب القطعى الدلالة والسنة المتواترة

كذلك ثم ان الافتقار الى هذا القيد انما هو اذا جعل القطعيات فقها وذلك بحمل الادلة في تعريفه على الاعم من القطعي والظني واما عند من لم يجعلها فقها فلا حاجة له اليه **قوله** قلنا ممنوع المنع يتوجه الى عدم الاطراد لا الى الدخول كما ينبئ عنه الشق الثاني من التفصيل **قوله** اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اي اما عدم الاطراد فظاهر على القول بعدم تجزي الاجتهاد فحذف المسند اليه لقيام قرينة وقدم الظرف على عامله للتعويض والاختصاص والفصل بين اما وجوابه فلاجل هذه الفوايد جوز عمل ما بعد الفاء على ما قبله على ان المعمول ظرف يكفيه رائحة الفعل **قوله** اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم الخ اي لا يتصور على تقدير القول بعدم التجزي او على تقدير ارادة البعض انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك اي عن الادلة التفصيلية عن الاجتهاد لان قوله عن ادلتها دال على ان حصوله عنها بالاستدلال وهو الاجتهاد فلا يحصل العلم بالبعض كذلك عن الاجتهاد للمقلد لانتفاء الاجتهاد عنه لان الاجتهاد على تقدير عدم التجزي وصف مختص بمن له علم بالجميع والمقلد ليس له علم به فخرج عن الحد بقيد الاجتهاد المستفاد من الظرف توضيح الجواب على وفق ما في الكتاب ان الاجتهاد وصف للفقيه به يمتاز عن غيره واذا فسر على وجه يكون مبدأ للفقه بجميع الاحكام فكما صح تعريفه بالعلم بالجميع عن الادلة بالاستدلال والاجتهاد صح تعريفه بالعلم

بالبعض

بالبعض كذلك لان صدق الايجاب الكلي يستلزم صدق الايجاب الجزئي وكما يخرج المقلد عن الاول بقيد الظرف الموجب لكونه بالاجتهاد كما هو حوله كيتهم بان علم المقلد يخرج بحرف المجاوزة كذلك يخرج عن الثاني بذلك القيد لعدم الاجتهاد بالمعنى المذكور فيه الا يرى انا لو فرضنا ان الفرس الابلق يختص بزيد واردنا تعريفه وتمييزه صح ان نقول زيد هو الذي له بعض الفرس الابلق كما صح ان نقول زيد هو الذي له كل فرس ابلق ويكون كل واحد منهما مميزا عن غيره بلا تفرقة **قوله** بل علم المذكور داخل فيه اه اي علم المقلد بالبعض كذلك داخل في حد الفقه وهو من افراده فالحد مطرد والفرق بين الجوابين ان بناء الاول على ان العلم المذكور ليس من افراد الفقه وهو غير داخل في حده فلم يثبت عدم اطراده وبناء الثاني على انه من افراده وهو داخل فيه فلا يكون صدق الحد عليه مما يوجب عدم اطراده وايضا في الاول تسليم لقول المورد انه ليس بفقيه في الاصطلاح وفي الثاني منع له فبقي شيء وهو ان الحد يصدق على من علم حكما واحدا كذلك وهو خلاف المشهور وقال العلامة الشيرازي شرط جمهور المتشرعة في اطلاق الفقيه كون الاحكام ثلثة فما فوقها ولعل وجه ذلك ان الجمع المحصص لا يطلق على اقل من ثلثة وفيه نظر لان عموم الجمع باعتبار الاجزاء لا باعتبار الجزئيات كما حقق في محله **قوله** وكون العالم بذلك فقيها اشارة الى انه لا منافاة بين كونه فقيها ومقلدا

لان ذلك بالاعتبارين **قوله** اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اى لا يشترط
حصول الكل ولا البعض بالفعل فلا يرد ان ذلك ممتنع لان الاحكام غير
متناهية لا يمكن حصولها لاحد بالفعل **قوله** وهو ان يكون يعلم من هذا التفسير
ان المراد من التهيؤ هو الاستعداد القريب الى الفعل وهو ان يكون له
ملكة الاقتدار على استخراج الاحكام الجزئية من القواعد الكلية وربما
يقال التهيؤ اما متعذر او متعسر فلا وجه بجعله مناطا للاحكام مع
ثبوت التكليف بها لكل احد والجواب ان التعذر ممنوع والتعسر مسلم
ولا يضر **قوله** والملكة والعلم على هذا التهيؤ شايع فالفقيه هو الذى حصل
له بممارسة احوال الادلة التى يبحث عنها فى علم الاصول ملكة يقتدر بها
على استنباط الاحكام الجزئية عن الادلة التفصيلية ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل فى التعريف والتفصيل ان المعنى الحقيقى للفظ
العلم هو الادراك ولا بد له من متعلق هو المعلوم اعنى القواعد وله
توابع فى الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه فى البقاء هو الملكة وقد
اطلق لفظ العلم على واحد منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية
واما مجازا لمشهورا **قوله** هذا المعنى شايع القول بان العلم يطلق على هذا
حقيقة نادر لما ادعى شارح المواقف انه خلاف اجماع اهل اللغة والشرع
والعرف لكنه شايع سيما عند المتشرعة وهذا القدر يكفى لصحة هذا التعميم
فيه ارتكاب مجازين احدهما هذا والثانى تعميم الادلة بحيث يشمل الامارات

ايضا الان

ايضا الان شيوع الاول صار سببا لجوازه فى الحد ونشر الاول صار قرينة
للثانى ثم ان فى هذا الحل تصريح بان القطعيات ليست داخلة فى الفقه
ومن خص العلم بالظن والادلة بالامارات كالامام وغيره منع دخولها فيه
قوله وظنية الطريق لا ينافى علمية الحكم لان الشارع جعل ظن المكلف
مناطا للاحكام وعلة لها اجماعا فاذا اجتهد وظن لحكم جزم بحجية
علته اعنى ظنه وهو امر وجدانى والجزم بوجود العلة يوجب الجزم
بوجود المعلول بالضرورة فقد افضى ظنه بالاجتهاد الى العلم بها الا انه
يمكن ان يوجه عدم المنافاة بان المراد بعلمية الحكم المعنى الشامل للظن
والقطع فيرجع الى ما ارتضاه المصنف لانا نقول قوله لا ينافيه تعليه يأباه
قوله فضعفه ظاهر عندنا لانا نقول بان لله تعالى حكما معينا فى
كل واقعة لا يختلف باختلاف اراء المجتهدين وحكم المجتهد ان
طابقه كان صوابا والا فهو خطأ وح فظاهر ان الظن ليس علة للا
لجواز ان يكون خطأ فيلزم تخلف العلة عن المعلول وقد يجاب بان الحكم
الذى جعل الظن مناطا له انما هو الظاهرى وهو الذى يكون لحصول
وقع التكليف به دون الواقع لاستحالة التكليف بالمحال وجواز خطأ
الظن انما يقدح فى علميته الواقعى دون الظاهرى فلا منافاة **قوله** ولذلك للقوم
القائلين بان كل مجتهد مصيب كما الذين قالوا ان ليس لله فى الوقايع
حكم معين بل حكمه تابع لظن المجتهد حتى لو ظن خمسة فى مسئلة حكما

لحكم اخر كان الكل حكمه تعالى فكل مجتهد عندهم مصيب فتنقح صيغهم
باذكر للبيان والكشف **قوله** فله وجه لان الحكم وهو كلام النفسى اى
ايقاع النسبة عندهم تابع لظن المجتهد فاذا حصل له ظن علم وجوده
قطعا فيعلم الحكم لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** وكانه
لهم اى كان هذا الجواب للمصوبة بناء على التصويب وتبعهم فيه من لا
يوافقهم على هذا الاصل اعنى المخطئة غفلة منهم عن حقيقة حال هذا
الجواب حيث لم يتفطنوا انه لا يصح الا على طريقة المصوبة وقد عرفت
ما مر فتامل **قوله** واعلم ان لبعض العلوم تقدما الخ كل علم على الاطلاق
له موضوع به يمتاز عن غيره ويبحث فيه عن احواله ومسايل وهى تلك
الاحوال وفايدة وهى ما يترتب عليه ومبدأ وهو ما يتوقف عليه ذات المسايل
وهو اما تصور كتصور الموضوع والمحمول واما تصديق وهو ما
يتوقف عليه اثبات المحمولات للموضوعات او نفيها اذا عرفت هذا
فنقول الشرف الذاتى للعلم انما هو بالنظر الى ضده اعنى الجهل واما تقدم
بعضه على بعض في الشرف انما يعرض بالنظر الى الغير لا بالذات كتقدمه
كتقدم موضوعه لان العلم بحال ما هو اشرف اشرف من العلم بحال
ما ليس كذلك او تقدم غايته اذ لا شك ان غاية العلم اذا كانت اشرف
الغايات واتمها نفعا كان ذلك العلم اشرف العلوم واكملها قدرا
او لاشتماله على مبادى العلوم المتاخرة لان المحتاج اليه من حيث انه محتاج

اليه

اليه اشرف من المحتاج او نحو ذلك مثل وثاقة المسايل او وثاقة الدلايل
ثم الترديد لمنع الخلو لان التقدم اما من جهة واحدة او من جهتين
او من ثلث او من اربع او خمس وعلى هذا يجوز ان يكون العلم اشرف
من الاخر من جهة واخس منه من جهة اخرى وتتفاوت مراتب ذلك
بحسب تفاوت مراتب الجهات وقد يكون اشرف من جميع العلوم لتحقق
جميع جهات التقدم فيه كعلم الكلام فانه اشرف من جميع العلوم لان
موضوعه وهو ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية
عن افعاله اما فى الدنيا كاحداث العالم واما فى الاخرة كحشر الاجساد
اشرف الموضوعات وغايته وهى الترقى من التقليد الى الايقان وكذا الارشاد
للطالبين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه
المبطلين وصحة النية باصلاحها فى الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته
فى الاحكام المتعلقة بالافعال وبمرد ذلك كله الفوز بالسعادة الا
اكمل الغايات واجداها نفعا وهو مبدأ لجميع العلوم الشرعية فانه اساسها
واليه يؤل اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف
مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير اصلا ولا حديث ولا علم فقه
ولا علم اصوله فان كلها متوقفة على علم الكلام ومقتبسة منه ومسايله
اشرف المسايل لانها صفات الله تعالى ودلايله يقينية يحكم بها صريح
العقل وقد تايدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاقة بخلاف العلم الالهى

فان دلتها لكونها مخالفة للنقل يتسم بانها ماخوذة من الاوهام الباطلة
لا من صراحة العقول فلا وثوق بها فهو اذن اشرف العلوم بحسب
جميع جهات الشرف **قوله** ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار
الثالث اى مرتبة الفقه متاخرة عن غيره من العلوم الخمسة المذكوره
لاشتمال تلك العلوم على مبادية فيختص التاخر بهذا الاعتبار مع ان له
تاخرا عن الكلام بالاعتبار الاول ايض لان ذلك سبب التاخر عن الكل
قوله فلانه يبحث فى هذا العلم عن كيفية التكليف الى الفقيه بحيث
ان التكليف المستفاد من هذا الخطاب بطريق الوجوب ومن ذلك بطريق
الندب الى غير ذلك ولا شبهة فى ان البحث عن كيفية التكليف موقوف على
معرفة نفس التكليف ومعرفة التكليف بدون معرفة المكلف محال و
لخطاب التكليفى اما كتاب او سنة فعلى الاول لابد من معرفة وجود الصانع
وصفاته الذاتية كالعلم والقدرة والفعلية لكونه منزلا للكتب مرسلا
للرسل الى غير ذلك ثم معرفته يتوقف على حدوث العالم لان المحوج
الى الصانع عند المليين اما نفس الحدوث او الامكان بشرطه او هما
معا وعلى الثانى لابد من معرفة الرسول ومعرفة صدقه المتوقفة
على المعجزة والعلم المتكفل لجميع ذلك هو الكلام **قوله** وعلم
اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال مثلا اذا ثبت فى الاصول
ان العام وجب حمله على العموم ان لم يظهر مخصص بل مفهوم

الشرط

الشرط حجة ان يعارض بالصريح فالفقيه اذا وجد خطابا عاما ولم يظهر له
مخصص بعد الفحص يحمله على عمومه والا فعلى خصوصه وان وجد خطابا
فيه شرط يعمل بمفهومه بدون المعارض ويطرحه معه وعليه فقس **قوله**
واما تاخره عن علم اللغة اراد بها ما يعم متن اللغة وغيره فيشمل المعانى والبيان
ايض واطلاقها على هذا شايع ومما يؤيد ذلك انه صرح فى باب
الترجيحات ان هذين العلمين مما يحتاج اليه المجتهد فى الاستنباط و
توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفتها ظاهر **قوله** ظاهر لان
الكتاب والسنة لكونهما عربيين يحتاج العلم بهما الى معرفة اوضاع
مفردات الالفاظ ومركباتها وكيفية جواهر الكلمات وهياتها
ليمتاز الحقايق من مجازاتها والاشتراك والاضمار والحذف الى غير ذلك
وكل ذلك يعلم من العلوم المذكورة **قوله** لاحقة لغيره اما لذاته او لامر
سواء كان ذاتيا او عرضيا واما اللاحق بواسطة امر اخص او اعم فليس العلم
باحثا عنه كما صرح به فى الشفا **قوله** ويسمى تلك الامور مسايله اى يسمى تلك الامور
اللاحقة من حيث انها لاحقة مسايله لا بالنظر الى ذواتها من حيث هى لان
المسايل هى المحمولات باعتبار انتسابها الى الموضوعات اثباتا او نفيا لان
البرهان انما يقام عليها لا على ذواتها **قوله** ويسمى مجموع ذلك بالمبادى
اصطلحوا على اطلاق المبادى على هذا المعنى وربما يطلق على معنى اخر
اعم من المذكور وهو ما يتوقف عليه المسايل ذاتا او تصورا او شروعا فيه

فيه ايضا تصور العلم والتصديق بغايته وغيره ذلك مما ينبغي ان يذكر في المقدمة
ولكن هذا غير مراد هنا **قوله** من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين
متعلق بالبحث وفيه تنبيه على ما ذكرنا من ان المسائل هي المحمولات من
حيث انتسابها الى الموضوعات **قوله** ومباديه المراد بها المعنى الاصطلاحي
فلا يرد ان من جملة ما يتوقف عليه هو تصور الفقه والتصديق بغايته
ولم يذكرهما لانهما من جملة مباديه بمعنى اخر وهو غير مراد ههنا نعم يرد ان
من جملة مباديه التصورية بحسب الاصطلاح تصور المحمولات ولم يذكره
فتامل **قوله** كالكتاب الخ ان قلت مباديه التصديقية منحصرة في
هذه الثلثة فالمناسب ان يقول وهي الكتاب الخ ولا يصح التمثيل
قلت الانحصار فيها ممنوع فان من جملتها المقدمات العقلية كما مر ولو
سلم فمباديه متكثرة بحسب المفهوم وان كانت في الوجود منحصرة فصح
التمثيل **قوله** في نبذ النبذ بفتح النون وسكون الباء الشيء اليسير
يقال ذهب ماله وبقي نبذ منه وفي راسه نبذ من شيب واصاب الارض
نبذ من مطر اي شيء يسير **قوله** تقسيم هذا تقسيم للمفرد باعتبار
نسبته الى المعنى بالاتحاد والتعدد الى اربعة اقسام كلاهما متحدان
وكلاهما متكثران واللفظ متحد والمعنى متكثر وعكسه **قوله** اللفظ والمعنى
ان اتحد المراد بالمعنى ما يقصد باللفظ سواء كان حقيقيا او مجازيا
بدليل عده الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى قيل فيه نظر لان الفعل

القابل به النوع والحرف

والحرف ان اتحد معناهما داخلان في هذا القسم مع انهما لا يتصفان
في المشهور بالكلية والجزئية **قوله** فان منع نفس تصور المفهوم الخ اي
مجرد ملاحظة العقل له من غير ملاحظة نفس الامر وبخرج الكليات مطلقا
وان لم يوجد له فرد او وجد فرد واحد والمراد بالشركة الشركة
ايجابا لان الجزئي يشترك في مفهوم الكليين سلبا لصدق سلبه
عنهما طردا واعترض بان مفهوم زيد في ذهننا يصدق على مفهوم
في اذهان غيرنا واجيب بالمنع من ذلك لان هذا المفهوم مغاير لذلك قطعا
قوله وهو الجزئي اي ذلك اللفظ هو الجزئي كما ان الكلي في قوله وهو
الكلي هو اللفظ بدليل قوله ثم الكلي اما ان يتساوى معناه ولان الكلام
في اقسام اللفظ واطلاق الكلي والجزئي على اللفظ مجاز من باب تسمية
الدال باسم المدلول ثم المراد بالجزئي ههنا هو الحقيقي وقد يطلق
على الاضافي وهو المندرج تحت الكلي وبينهما عموم مطلق لاندراج
تحت كل شخص ماهية وجواز كون المندرج كليا **قوله** او يتفاوت والتفاوت
اما بزيادة ونقصان وهي في الكميات كالمقدار بالنسبة الى ذراع
وذراعين او باولية او اولوية او شدة وضعف كالوجود فانه في العلة
اقدم لكونه مبدءا لما عداه واولى لانه عين ذاته ومقتضاها ولغيره
بغيره واشد لان اثار الوجود فيه اكثر **قوله** هو المشكك لانه يشكك
السامع في انه متواطئ او مشترك باعتبار توافق افراده في اصل المعنى

وتخالفه باحد الوجوه المذكورة واعترض بان ما به التفاوت ان كان
داخلا في المعنى فلا اشتراك لانتفى الاشد دون الاضعف والا
فلا تفاوت بين الافراد فيه واجيب بانه داخل في ماهية الاشد لا في نفس
المعنى فالافراد متفاوتة في الماهيات فيه وهو مشترك بينهما قوله
وان تكثرا اى وان تكثر اللفظ والمعنى كالانسان والفرس فانهما لفظان
لكل منهما معنى مباين لمعنى الاخر فالالفاظ متباينة لتباين مدلوليهما واما
قدم على البواقي لان تقابله للاول اشد واقوى لمخالفته له من جهة
اللفظ والمعنى جميعا واعلم ان كل واحد من الالفاظ المتباينة او بعضها
اما ان يكون كليا او جزئيا او مشتركا او حقيقة او مجازا فان هذا القسم
في الحقيقة حصل باجتماع افراد من القسم الاول فيتداخل الاقسام الا
انه لا يضر لان هذا التقسيم اعتباري لا بحسب الذات فلا ينافيه التداخل
لان مورد القسمة مطلق المفرد واحدا كان او اكثر وحاصله انه اما
ان لا يعتبر كثرة اللفظ ولا كثرة المعنى فهو القسم الاول او يعتبر كثرة كليهما فهو
الثاني او يعتبر كثرة الاول دون الثاني فهو الثالث او يعتبر عكسه فهو الرابع
قوله كالذات والصفة مثل السيف والصارم فان السيف دال على الذات
والصارم على الصفة اعنى القطع قوله كالضدين المراد بهما مطلق
المتخالفين سواء كانا ضدين حقيقيين كالسواد والبياض والاسود و
الابيض او مشهوريين كالحمرة والصفرة او غير ذلك من اقسام التقابل قوله

وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة قال الشريف الظاهر اعتبار كون معنى الواحد
معنى حقيقيا لكل واحد من تلك الالفاظ لان الترادف انما يجري فيه عرفا
اقول فيه بحث لانا لو سلمنا ان الالفاظ المتكثرة اذا استعملت في معنى واحد مجازا
لم تكن داخلة في هذا القسم ولا يمكن ادراجه في قسم الحقيقة والمجاز بناء
على ان المجاز مسبوق بالمعنى الحقيقي لانه اعتبر فيه اتحاد اللفظ الثاني ان
الترادف في المشترك بان يكون كل واحد من هذين اللفظين موضوعا
لكل واحد من هذا المعنى وذلك خارج عن قسم الترادف لاعتبار اتحاد
المعنى فيه ويمكن ان يجاب عنهما بان المراد بوحدة المعنى ووحدة اللفظ
عدم اعتبار كثرتهما لا اعتبار عدم كثرتهما فح يندرج الاول في الحقيقة و
المجاز والثاني في الترادف لان عدم اعتبار الكثرة لا ينافي تحققها واعلم
ان الالفاظ المترادفة اما كلية او جزئية ولا يمكن التبعيض نعم يمكن ان
يكون كلية وجزئية بالاعتبارين في صورة الترادف في الاشتراك قوله
وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ اما ان يراد بالمعاني المتكثرة ما يمكن
استعمال اللفظ فيه وان لم يستعمل فيه بالفعل او يراد بها ما استعمل فيه اللفظ بالفعل
فان اراد الاول واراد بالمشترك ما وضع لكل واحد ابتداء فيرد ان هذا
باطل لان من جملتها معنى مجازيا واللفظ لم يوضع له كذلك ولو اراد ما
وضع لبعض دون بعض فيرد ان هذا قسيمه اعنى الحقيقة والمجاز وان
اراد الثاني فيرد ان كون اللفظ موضوعا لاحدها على تقدير عدم

وضعه لكل واحد منها ابتداء ممنوع لجواز ان يكون جميع ما استعمل فيه
اللفظ معنى مجازيا فلا يصح جعله ح من الحقيقة والمجاز قوله فمن واضع
واحد يعنى المراد به وضعه لكل واحد من تلك المعانى ابتداء بلا مناسبة لوضع
آخر سواء كان الواضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح واحد ولاو
من اعتبر اتحاد الاصطلاح فى الوضع فقد سهى فان اللفظ اذا وضعه طايفة
لمعنى وطايفة اخرى لمعنى اخر من غير ملاحظة الوضع الاول كان مشتركا
مع عدم صدق تعريفه عليه على هذا التقدير وقد ظهر لك ان الوضع فى المشترك
متعدد فلا يندرج فيه نحو هذا مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كل
واحد من الافراد لانه موضوع له بوضع واحد ولا يندرج ايض فى باقى
الاقسام فالحصر فيها لا يخلو من شئ قوله فهو المشترك اى فهو المشترك فيه
بالنسبة الى المعنيين جميعا ومجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كون اللفظ
موضوعا لهذا وحده ولذاك وحده معلوما فكان مشتركا فيه من هذه
الحيثية وكون المراد عند الاطلاق هذا وذاك غير معلوم فكان مجملا
من هذه الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترك ايض اما كلى او جزئى بالنظر
الى كلا معنييه او احدهما فقط قوله وان اختص الوضع باحدهما ثم
استعمل فى الباقى من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز فيه نظر لانه اما ان
يعتبر الاستعمال فى الحقيقة والمجاز او لا فعلى الاول لا يستقيم قوله فهو
الحقيقة اذ الوضع لا يستلزم الاستعمال اصلا لا فى الموضوع له ولا فى غيره

ولذا قالوا

ولذا قالوا ان بين الحقيقة والمجاز واسطة وعلى الثانى يلغو قوله ثم
استعمل فى الباقى والقول باعتبار الاستعمال فى احدهما دون الاخر مما لم يذهب
اليه احد واعلم ان المراد بالاستعمال فى الباقى هو الاستعمال لمناسبة مصححة
له وانما لم يذكره لظهور ان المجاز لابد له من علاقة مصححة قوله وان غلب
اى وان غلب استعماله فى الثانى وترك استعماله فى الاول بلا قرينة فلا تغتر
بهذا ما قيل من ان الفرق بين المنقول والمجاز عنده هو الغلبة وعدمها
والمجاز قد يغلب على الحقيقة ومع ذلك لا يخرج عن كونه مجازا فلا فرق
ح بينه وبين المنقول باحد الوجوه الثلثة وان لم يوجد فالفرق ظاهر
ولا حاجة الى الجواب بان الفرق بينهما هو ان المجاز لابد فيه من ملاحظة
المناسبة وقت الاستعمال بخلاف المنقول ولا الى الجواب بان المنقول
لابد فيه من اصطلاح غير اللغة من شرع او عرف عام او خاص سيما لو شرط
فيه هجر الاول قوله وكان الاستعمال لمناسبة هذا القيد لاخراج
المرتجل كما ان قيد الغلبة لاخراج المجاز ومنهم من حذفه وادرج المرتجل
فى المنقول وفيه نظر لان الاستعمال فى المنقول ليس لملاحظة المناسبة
بل لاجل الوضع ولذا قالوا المناسبة فى المنقول ملحوظة حين الوضع
لا حين الاستعمال ويمكن دفعه بان الاستعمال لما كان للوضع والوضع
لمناسبة صح القول بان الاستعمال لمناسبة قوله هو المنقول المعنى
الاول منقول منه والثانى منقول اليه والناقل اما اهل اللغة او الشرع

او العرف العام او العرف الخاص والشرع وان كان مندرجا في العرف الخاص الا
انه لشرفه صار مستقلا بنفسه ولانه صرح به توطية للبحث عن الحقايق الشرعية
قوله وان كان بدون المناسبة اى ان كان الاستعمال بدون ملاحظة
مناسبة بينه وبين الاول سواء لم يكن بينهما مناسبة اصلا او كانت و
كانت غير ملحوظة قوله فهو المرتجل مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغير
المنقول الى الرجل المسمى به وهو من ارتجال الخطبة والشعر اى ابتداءهما
من غير تهيئة والمرتجل ايضا ينقسم باعتبار المستعمل الى الاقسام الثلثة المذكورة
في المنقول قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية اما الاولى فلانه
لا شك ان هناك الفاظا موضوعة لمعان مستعملة فيها كالانسان و
الفرس وذلك هو الحقيقة اللغوية واما الاستدلال على ثبوتها بان هنا
الفاظا مستعملة في معان فان كان هذا الاستعمال بحسب الوضع كانت
حقايق وهو المطلوب وان كان لا بحسبه كانت مجازات والمجاز مسبوق
بالحقيقة فليس بسديد لان المجاز مسبوق بالوضع والوضع لا يستلزم
الحقيقة واما الثانية فلان هنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان كالدابة
والكلام واستعملت بحسب العرف في غيرها المناسبة لها واشتهرت
بحيث صارت مفهمة له بلا قرينة ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا قوله
واما الشرعية وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع سواء
كان ذلك الوضع لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولا او لا فيكون

مرتجلا وتحقيق ذلك ان ذلك المعنى اما ان يعرفه اهل اللغة اولا وعلى التقديرين
اما ان يكون بينه وبين المعنى اللغوي مناسبة اولا وعلى تقدير المناسبة
اما ان يكون الوضع الشرعي لاجلها اولا فهذه ستة اقسام والقسمان منها
منقولان والبواقي مرتجلة وموضوعات مبتداة قوله فقد اختلفوا في
اثباتها ونفيها اشارة الى انه لا خلاف في امكانها اذ لا استحالة في وضع
الشارع لفظا لمعنى لم يضعه اهل اللغة له قوله فذهب الى كل فريق ذهب
المعتزلة كما صرح به الامام في المحصول والفقهاء كما صرح به الامدي في
الاحكام وبعض الامامية كالعلامة وغيره الى الاول وذهب القاضي ابو بكر
الى الثاني وهم قد اختلفوا في نقل مذهبه فقيل كل ما يدعى انه حقيقة شرعية
فهو عنده باق على معناه اللغوي والزيادات شروط لاعتباره في الشرع
مثلا الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والسجود والتشهد الى غير ذلك من الزيادات
شروط شرعية لاعتبارها وقيل هو عنده مجازات لغوية بمعنى انه استعمل
في المجموع بمجرد المناسبة لا بالوضع لان الوضع الثاني خلاف الاصل فلا
يثبت الا بدليل وليس فليس اذا اردت زيادة توضيح فنقول ما جرى في الشرع
من الالفاظ اما ان يكون بالوضع الثاني اولا والاول اما ان يكون وضعها
للمعاني الشرعية ابتداء من غير ملاحظة مناسبة بينها وبين المعاني اللغوية
او لا يكون وضعها كذلك بل هو قد يكون لمناسبة وقد لا يكون والثاني اما
ان يكون تلك الالفاظ باقية على المعاني اللغوية والزيادات شروط او لا يكون

باقية بل استعملت فى المعانى الشرعية مجازا فهذه احتمالات اربعة الاول لم
يعلم له قايل وان كان ظاهر كلام بعضهم يدل على وجوده والثالث قد
ينسب الى القاضى كما مر والظاهر ان القاضى غير راض به وانما توهم بعضهم
ان مذهبه ذلك فبقى الثانى وهو مذهب اكثر المخالفين والموافقين
والرابع وهو مذهب القاضى على ما هو المشهور فان قلت قد لا يكون بين ما
استعمل فيه اللفظ شرعا وبين معناه اللغوى مناسبة كما مر فكيف يصح للقاضى
القول بانه مجاز لغوى والمجاز لا بد له من المناسبة المصححة للتجوز قلنا
عدم وجود المناسبة فى بعض المعانى انما هو مذهب من قال بالحقيقة
الشرعية والقاضى لا يسلم ذلك بل يقول بعموم المناسبة قوله وقبل الخوض
الخوض فى الشى الدخول فيه يقال خاض فى الماء يخوضه خوضا اى دخله
ولما كانت الحقيقة الشرعية يطلق على امرين احدهما ما فى كلام الشارع
والثانى ما فى كلام اهل الشرع اعنى الفرقة المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين
وكان النزاع انما هو فى ثبوت الاولى دون الثانية بين محل النزاع ليمتاز
عن غيره ويرد النفى والاثبات على محل واحد قوله واستعمال الزكوة فى
القدر المخرج الظاهر ان المضاف محذوف اى فى اداء القدر المخرج ليناسب
ما بعده وما قبله ولما سيجئ من قوله وان الزكوة لاداء المال المخصوص ولان
الزكوة تتصف بالوجوب والمتصف به هو فعل المكلف قوله فى ان صيرورتها
كذلك اى صيرورة الالفاظ المتداولة حقايق فى تلك المعانى عند اهل

الشرع

الشرع اما لاجل وضع الشارع فيكون استعمالهم لها تابعا لوضعه ولا يكون
لهم وضع واصطلاح واما لاجل فهمهم ووضعهم لها بعد ما استعملها الشارع
مجازا قوله بحيث يدل عليها بغير قرينة اشارة الى ان المراد بالوضع و
التعيين ما كان بين اللفظ والمعنى الحقيقى لا ما كان بينه وبين المعنى
المجازى اذ الوضع يطلق على الوضع المجازى ايضا فاتى بقيد الحيثية لاخراجه
واللام فى ليكون للتعليل وما بعدها علة غائية للوضع قوله فيكون حقايق
عرفية خاصة لا شرعية اما انها حقايق عرفية فلاسناد الوضع الى عرف
المتشرعة واما انها ليست بشرعية فلان الشرعية هى التى وضعها الشارع وهنا
الوضع انما هو من المتشرعة قوله بناء على الاول وهو ان يكون الوضع باعتبار
الشارع وانما وجب حملها على هذا التقدير على المعانى الشرعية اذ الظاهر
ان تكلم الشارع انما هو باصطلاحه قوله بناء على الثانى وهو ان يكون
استعمال الشارع لها بطريق المجاز وانما وجب حملها على هذا التقدير
على المعانى اللغوية لان الظاهر ان الشارع يتكلم على قانون اللغة
ولان حمل اللفظ على المعنى المجازى موقوف على القرينة وبدونها
يحمل على المعنى الحقيقى قطعا قوله فانها يحمل على الشرعى بغير خلاف اما
على تقدير وضع الشارع فلان ظاهر حال المتشرعة انهم يتكلمون على
عرفه واما على تقدير وضعهم دونه فلان ظاهر حالهم انهم يتكلمون
على عرفهم وهذه الالفاظ بالقياس اليهم حقايق عرفية قوله احتج

المثبتون الخ هذا الاحتجاج يتم بثلث مقدمات الاولى بيان ان الالفاظ
في الشرع مستعملة في غير المعاني اللغوية واليها اشار بقوله بانا نقطع الثانية
بيان انها حقايق في ذلك الغير واليها اشار بقوله ونقطع ايضا الثالثة بيان
ان تلك الحقيقة حقيقة شرعية واليها اشار بقوله ثم ان هذا ولا يتم بالاولى
وحدها لاحتمال التجوز ولا بها مع الثانية لاحتمال ان يكون حقيقة عرفية
لا شرعية قوله بانا نقطع الخ اى نقطع بان لفظ الصلوة مستعمل في الركعات
المخصوصة مع ما فيها وبذلك بطل احتمال كونها باقية على معناها اللغوي
قوله وان الزكوة لاداء مال مخصوص اما لم يفسر الزكوة بالقدر المخرج تنبيها
على ما ذكرنا قوله ونقطع ايض اشارة الى بطلان ما ذكره القاضي من انها
مجازات لغوية قوله وذلك علامة الحقيقة قد يقال لا اولا علامة
الحقيقة عدم سبق الغير الى الفهم دون السبق الى الفهم والا لانتقض
بالمشترك والجواب ان السبق ايض من علامة الحقيقة على ان سبقه الى الفهم
يستلزم عدم سبق الغير ضرورة وثانيا المجاز قد يشتهر بحيث يسبق المعنى
المجازي الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة
شرعية كما في التعريف في لفظ الوجود المتبادر منه خصوص الخارجي قوله
ثم ان هذا هنا اشارة الى سبق هذه المعاني الى الفهم وحمله اشارة اليه
والى ما سبق من كونها اسما للركعات المخصوصة بنفسه ظاهر اذ الخصم لا ينكر
هنا قوله واورد عليه انه لا يلزم الخ هذا الايراد لا وجه له لانه لا يتوجه

الى شئ

وجمع
الى شئ من المقدمات الثلثة التى بناء الاستدلال عليها فان قلت لعله
يرجع الى الثانية بمعنى منع السبق قلت السبق في الجملة مما يقول به الكل فمنعه منع
المتفق عليه بين الفريقين فان قلت لعله يمنع السبق في عرف الشارع قلت فعلى
هذا خاصله وحاصل ما سيجئ من قول المصنف اما في الحقيقة فلان دعوى
كونها الخ متحد بل يصير عينه فيكون احدهما لغوا فان قلت لعله يرجع
الى الثالثة وهو منع كون ذلك بتصرف الشرع لاحتمال كونه بتصرف
اهل الشرع ~~لاحتمال كونه بتصرف اهل الشرع~~ فيلزم من ذلك كونها في الشرع
مجازات فاكتفى بذكر اللازم عن الملزوم قلت هذا ايض حاصل ما ذكر المصنف
بعد ذلك كما تعرفه فليتامل قوله بل يجوز كونها مجازات لتحقق العلاقة
بين المعنيين فان الدعاء والامساك والقصد المطلقين اجزاء لهذه المعاني
والتطهير مسبب عن اداء المال المخصوص قوله فهي ممنوعة اى الدعوى
المذكورة المعللة بالسبق ممنوعة وهذا المنع عائد الى التعليل اعنى السبق
على تقدير ارادته في عرف الشرع وهو الذى جعله في الاحتجاج مقدمة ثانية
لا الى كونها اسماء لمعانيها الشرعية وهو المقدمة الاولى اذ هو ثابت في
الجملة فمنعه مكابرة قوله وان كانت بالنظر الخ اى ان كانت الدعوى المذكورة
بالنظر الى اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فهي مسلمة والتسليم في
الحقيقة يعود الى المقدمة الثانية لكن الحصر المستفاد من المقدمة الثالثة
ممنوع لجواز ان يكون ذلك بتصرف اهل الشرع فاللازم على تقدير تسليم

المقدمة الثانية ومنع الثالثة وهو كون تلك الالفاظ حقايق عرفية لاستناد
الوضع الى عرف اهل الشرع لا حقايق شرعية لعدم استناده الى الشارع و
انما جعلنا اللزوم هنا مبنيا على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم
وحده كما هو ظاهر كلام المصنف لان اللزوم بمجرد تسليم الثانية بدون منع
الثالثة غير متحقق كما لا يخفى على المنصف قوله واما في الوجه الاول يعني انه اريد
بجانبيتها ان الشارع استعملها مجازا ثم اشتهر في عرف اهل الشرع فافاد بغير
قرينة وهذا معنى الحقيقة العرفية للمتشرعة فقوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ممنوع قوله واما في الوجه الثاني توضيحه انك ان اردت تفهيم
هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة فهمها عند اطلاق
الشارع فهو ممنوع لانه محل النزاع وان اردت به فهمها عند اطلاق اهل
الشرع فمسلم لكن لا يجديك نفعا لان اللازم ح كون هذه الالفاظ
حقايق عرفية لا شرعية ولا ينافي ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر الى اطلاق
الشارع قوله لفهمها اي غير المعاني اللغوية وهو المعاني الشرعية
والتانيث اما باعتبار المضاف اليه او باعتبار تعدد الفير معنى قوله حيث
لفهم لح بيان للملازمة يعني انهم مكلفون بما يتضمنه تلك الالفاظ
من المعاني الشرعية ولا ريب ان فهم المكلف به شرط في صحة التكليف وذلك
الفهم انما يحصل من جهة الناقل فلا بد له من تفهيمهم اقول ان اخبر بان التكليف
انما وقع بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرطا لم انما

يقتضي

يقتضي تفهيم تلك المعاني المقصودة منها وقد حصل ذلك بالبيان النبوي
قولا وفعلا وتقريرا مثل صلوا كما رايتموني اصلي خذوا عني مناسككم الى غير
ذلك من احكام الصوم والزكوة ونظايرهما ويشهد على ذلك التتبع
في الاحاديث النبوية المشعرة بتفسير الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية
ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها
في عرف الشرع فاللازم من بيان الملازمة هو تفهيم المعاني لا تفهيم نقل
اللفظ اليها او وضعها لها وح ما ذكر في ابطال اللازم كله مدخول لانا نختار
اولا ان نقل تفهيم المعاني ثبت بالتواتر قوله والا لما وقع الخلاف فيه قلنا الخلاف
لم يقع في تفهيم تلك المعاني التي وقع التكليف بها بل انما وقع في كون اللفظ
حقايق فيها او مجازات وهذا ليس مما وقع التكليف به وثانيا ان نقله
ثبت بالاحاد قوله وهو لا يفيد العلم مبني على اعتبار القطع في الاصول وهو
ممنوع ولو سلم فكون المراد من تلك الالفاظ هذه المعاني ليس مسئلة اصولية بل الاصول
بل المسئلة الاصولية ههنا انها حقايق او مجازات والفرق بينهما ظاهر
ثم ان هذا الدليل على تقدير تمامه ينفي كون تلك الالفاظ مجازات ايضا اذ تفهيم
المكلف كما يلزم في المعاني الحقيقية كذلك يلزم في المعاني المجازية اذا كانت
مرادة للشارع والمستدل لا يقول به كما عرفت من مذهب انفا ودل عليه دليله
الاتي حيث ينفي كونها حقايق والحاصل ان اصل الاستعمال في المعاني الشرعية ثابت
والنزاع انما وقع في كونها حقايق او مجازات قوله ولو فهمهم اياها لنقل الينا

دليل على بطلان اللازم اى لو فهمهم غير المعانى اللغوية من المعانى الشرعية
لنقل ذلك التفهيم الينا وهذا صريح فيما قلناه من ان اللازم تفهيم المعانى
الشرعية لا نقل اللفظ اليها او وضعه لها **قوله** والا لما وقع الخلاف فيه
اى فى تفهيم المعانى لان التواتر يفيد العلم الضرورى والضروريات مما لا
يخالف فيها ولكن الخلاف واقع وفيه ما عرفت وقول السيد قدس سره الضمير
عايد الى نقل الشارع اياها الى غير معانيها اللغوية وانت تعلم ان هذا انما يصح
على تقدير ان يجعل اللازم تفهيم النقل وقد عرفت انه غير لازم مما ذكر فى بيان
الملازمة على ان نقلها اليها بمعنى استعمالها فيها مما لا خلاف فيه والخلاف
انما هو فى كونها حقايق او مجازات كما صرح به بل صرح قدس سره ايضا به
فى تحرير محل النزاع يظهر ذلك لمن نظر فى كلامه **قوله** والثانى لا يفيد العلم
مع ان المسئلة علمية لكونها اصولية وفيه ما مر **قوله** على ان العادة تقضى فى مثله
بالتواتر وجه اخر توضيحه ان العادة تقضى فيما يأتى نقل تفهيم المعانى
او تفهيم نقل اللفظ اليها كما ذهب اليه ذلك الفاضل مما يتوفر الدواعى عليه
بالتواتر وحيث انتفى التواتر المقتضى للعادة دلت العادة على كذبها وهذا
مثل ما قالوا فى مدعى الرسالة من ان العادة تقضى بتصديقه بالمعجزات
وحيث انتفى التصديق لها دلت العادة على كذبه والفرق بين هذا الوجه
والوجه الاول ان الاول يفيد ان الاحاد لا فايدة لها فيما نحن فيه وهذا
يفيد ان لنا دليلا على كذبها وعلى التقديرين فهى ساقطة عن درجة

الاعتبار

الاعتبار وفيه نظر لان توفر الدواعى فيما نحن فيه ممنوع ولو سلم فلا
نسلم انه علة مستقلة لنقله بالتواتر لجواز ان يكون عليته مشروطة بشرط او
بانتفاء مانع فلم يتحقق ذلك الشرط او لم يعدم ذلك المانع لم يتحقق لنا ير
الا يرى ان مطلق الاخبار مما يتوفر الدواعى على نقله لاحتياج الامة اليه و
اشتراكهم فيه مع ان اكثره لم يبلغ درجة التواتر **قوله** بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات اى اختصاص الالفاظ بها وانتسابها اليها بان يقال مثلا
هذه الالفاظ عربية وتلك رومية انما هو بحسب الدلالة تلك الالفاظ فى تلك
اللغة على مدلولاتها بسبب وضعها لها ضرورة ان كون اللفظ عربيا مثلا ليس
لذاته بل للدلالة على ما وضعه العرب بازائه والا لكان جميع الالفاظ قبل
التواضع عليها عربية والعرب لم يضعوها لتلك الحقايق الشرعية بل الواضع
هو الشارع فتلك الالفاظ لا تدل عليها بوضع واضع لغة العرب فلا يكون
عربية والذى يفهم من هذا الكلام من ان العربى ما كان واضعه العرب
هو المناسب لقول من قال بان الواضع هو البشر واما من قال بان الواضع
هو الله سبحانه فالمعتبر فى كون اللفظ عربيا عنده ان ينقله العرب ويستعمل
فيما بينهم وعلى هذا كونها عربية بهذا المعنى اذ العرب نقلوها بعد وضع الشارع
واستعملوها فيما بينهم **قوله** واما بطلان اللازم ابطل اللازم بقياس
استثنائى تقريره لو كانت تلك الالفاظ غير عربية لزم ان لا يكون القران
عربيا واللازم باطل فالملزوم مثله واشار الى بيان الملازمة بقوله لاشتماله

والى بطلان اللازم بقوله وقد قال الله سبحانه قوله يلزم ان لا يكون
القران اى كله وانما لم يذكر اكتفاء بما ذكر فى اثبات الملازمة على ان القران
عند المبتدا انما يطلق على الكل فلا حاجة الى ذكره قوله وما بعضه خاصة
اى دون بعض آخر وانما قيد به ليصح قوله لا يكون عربيا كله لان عربية البعض
المطلق لا ينافى عربية الكل قوله وقد قال الله سبحانه يعنى ان اللازم
وهو عدم عربية القران بط بدليل قوله سبحانه انا انزلناه عربيا حيث ان
الضمير يعود الى كل القران فيستفاد منه ان القران كله عربى قوله
والجواب عن الاول ان فهمها الخ قد عرفت سابقا جوابا آخر عنه والفرق
بين الجوابين من وجوه الاول ان المنع فى هذا يتعلق تارة ببطلان اللازم
واخرى ببطلان الملازمة بخلاف السابق فانه يتعلق بالاول فقط الثانى
ان التفهيم فى هذا بالترديد والقراين كما فى الاطفال فانه اذا ردد اللفظ
وكرر يحفظونه ويفهمون معناه بالقرينة بخلاف الاول فان التفهيم
فيه بالاخبار الثالث ان هذا يجرى مطلقا سواء جعل اللازم تفهيم المعانى
الشرعية او تفهيم نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فانه يجرى على الاول
فقط والباء فى قوله باعتبار الاستعانة وفى قوله بالقراين المصاحبة قوله
وهذا طريق ظنى اشارة الى التفهيم بالترديد والقراين لا يقال التفهيم
بالقراين انما يدل على التجوز لا على الوضع فكيف يحصل لهم العلم بالوضع
منها لانا نقول المراد بالقراين القراين الدالة على اصل المراد من اللفظ

لا على

لا على تعيينه والاولى معينة للعلم بالوضع كما فى الاطفال بخلاف الثانية
فان اللفظ يدل على المعانى المتكثرة والقرينة تعين واحدا منها بالارادة
وهذه من التجوز قوله فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل اى بالتفهيم
فى الملازمة الاولى وبالنقل فى الملازمة الثانية وللاشعار بان البحث يتعلق
بكل واحد منهما مستقلا اعاد الباء ولو اكتفى بالنقل لم يتم البحث كما لا
يخفى قوله ما ثبتا ولهذا اى التفهيم والنقل باعتبار الترديد بالقراين
قوله بطلان اللازم اى لا نسلم انه لم يقع التفهيم والنقل غاية ما فى الباب
انهما لم يقعا بطريق التواتر والاحاد بل بطريق الترديد والتفهيم قوله
وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريق التفهيم والنقل
منحصرا فى التواتر والاحاد منعنا الملازمة فنقول لا نسلم لزوم التفهيم
والنقل لهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق الترديد وما ذكر فى
اثبات الملازمة لا ينفى جواز ذلك قوله وعن الثانى بالمنع من كونها عربية
هذا منع للملازمة اى لا نسلم انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية
وانما يلزم ذلك لو لم يكن مجازات لغوية لكنها مجازات لغوية والمجازات
اللغوية عربية قطعا غاية ما فى الباب انها لا يكون موضوعة بوضع حقيقى
بل بوضع نوعى وح فقوله والعرب لم يضعوها لانه المفروض ان اراد
بالوضع الوضع الحقيقى فمسلم لكن لهذا القدر لا يمكن اثبات الملازمة
لان الحقايق الشرعية لكونها مجازات لغوية موضوعة بوضع نوعى

وان اراد اعم من ذلك فظاهر انه ليس بمعروض قوله مجازات لغوية
نصب على الحال للمفعول الاول او الثاني ويجوز ان يكون صفة للثاني
قوله فان المجازات الحادثة عربية قيل المجازات الحادثة انما كانت عربية
اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع اللغوي لا بسبب الوضع الشرعي
بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت في اخر لاجل المناسبة بينه
وبين الاول وما نحن فيه اعني الحقايق الشرعية انما استعملت بسبب الوضع الشرعي
لا بسبب الوضع اللغوي فكيف يصح القول بانها مجازات عربية واجيب عنه
تارة بانه يكفي في كونها عربية انه يمكن للعرب استعمالها بازاء هذه المعاني
تجوزا من جهة المناسبة وان كان استعمال الشارع ليس من هذه الجهة
واخرى بانه يكفي في كونها عربية انها من موضوعات العرب والجواب الاول
بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ بالمجازية بمجرد امكان استعماله
وان لم يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع
في اللغة لمعنى اذا استعمل في غيره بسبب وضع اخر بالمجازية وان لم يكن
بينهما مناسبة او كانت ولم يكن الاستعمال لاجلها اقول يمكن ان يجاب
عن اصل الاعتراض بان الشارع انما استعملها بسبب الوضع المسبب عن
المناسبة بين المعاني الشرعية والمعاني اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهي
من حيث الوضع حقايق شرعية ومن حيث المناسبة مجازات عربية ولا ضير في
ان يكون للاستعمال الواحد جهتان قوله وان لم يصرح العرب باحادها

الخ دفع لما يقال من ان العرب لم يعرفوا معاني هذه المجازات الحادثة فكيف
وضعها وقوله لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها اشارة الى ان ذلك
الاعتراض انما يرد لو اشترط في المجازات نقل احادها باعيانها عن العرب
وليس الامر كذلك لانه انما يشترط فيها تجويزهم نوعها فكل مجاز حادث
داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل تحت الوضع العربي قوله
ومع التنزل الخ اي مع التنزل عن منع الملازمة الاولى وتسليمها نمنع بطلان
اللازم في الملازمة الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الاية الكريمة انما يدل على
مطلوبكم لو كان الضمير لكل القران لجواز ان يكون للسورة باعتبار المنزل
او المذكور او القران قوله وقد يطلق القران الخ جملة حالية ضمها الى المنع
وقد تم بقوله الضمير للسورة لاثبات سنده والدليل على هذا الاطلاق اجماع
الفقهاء بانه من حلف ان لا يقرأ القران يحنث بقراءة بعضه قيل الحنث بقراءة
بعضه باعتبار ان التلبس بجزء الشيء هو التلبس بكله لا باعتبار ان جزء الشيء
مسمى باسم كله واجيب بان التلبس بالجزء هو التلبس بالكل لو لم يتعارف في
مثله التلبس بجميعه واما اذا تعارف فلا ولهذا لو حلف ان لا يقرأ سورة
الم لا يحنث الا بقراءة كلها قوله فان قيل يصدق على كل سورة واية
انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء لم يرد
ان السورة من جزئيات القران لانه نقيض لمطلبه ولانه توجه المنع الى
الكبرى ظاهر لان حاصلها ان الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء وهنا

باطل لان كل كلي يصدق على جزئياته بل اراد انها جزء من القران وجزء
الشي لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشي لعدم صدق اسم الكل على
جزئه كما لا يصدق البيت على السقف واعترض بان كون السورة قرانا وعود
الضمير اليها سند للمنع وما ذكره المستدل من ان السورة لا يطلق القران
عليها ابطال للسند وعلى تقدير تمامه لا يجدي نفعا اذ المنع بحاله واجيب
بان هذا السند مساو للمنع فبطلانه يقتضي بطلان المنع ضرورة انه اذا لم
يطلق القران على البعض كان الضمير للكل فثبت المدعى وهو ان القرآن عربي
قوله قلنا اجاب بمنع الكبرى بانه لا نسلم عدم صدق الكل على بعض منه
وانما يصح فيما اذا لم يتفقا البعض والكل في مفهوم الاسم الذي يصح اطلاقه
على الكل واما اذا اتفقا كما في ما نحن فيه صح ان يقال هو كلنا وهو بعض كلنا
بالاعتبارين قوله والقران من هذا القبيل لانه كلام منزل للاعجاز بسورة
من جنسه وصحة اطلاق القران بهذا المعنى على الكل وعلى كل بعض منه
مما لا خفاء فيه واورد بان تشبيه القران بالماء انما يصح لو صح اطلاقه على اي
بعض كان مثل الماء لكنه ليس كذلك اذ لا يسمى كل حرف بل كل كلمة قرانا
واجيب بان صحة التشبيه لا يتوقف على تمام الاطلاق على اي بعض منه مثل المشبه
به بل على ما يصدق عليه المعنى الذي وضع القران بازائه وهو ما ذكرناه
ومنهم من فسر القران بالمعنى اللغوي اعني المتلو او المجموع وهو بهذا التفسير
يصدق ايضا على الكل والجزء والسؤال المذكور لا يرد عليه قوله بالاعتبارين

اى يصدق

اى يصدق عليها انها قران باعتبار وجود مفهومه فيها وانها داخلة فيه
باعتبار انها جزء للجملة التي وجد فيها مفهومه قوله على انا نقول جواب اخر
يتعلق بمنع الكبرى ايضا اي لا نسلم عدم صدق اسم الكل على الجزء وانما يكون
هذا فيما اذا لم يشارك اللفظ بينهما لفظا واما على تقدير وجود المشاركة اللفظية
بان يكون القران موضوعا لكل بعض وللمجموع الشخصي وضعا اخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران والمراد بالقران المجموع
من حيث هو بقرينة ذكر البعض ولا ينافي ذلك صحة اطلاق القران عليها بوضع
اخر اذ جواز اشتراك اللفظ بين الجزء والكل مما لا سبيل الى نفي جوازه ثم كون
القران مشتركا معنويا بين الجزء والكل لما كان اظهر واقوى من كونه
مشتركا لفظيا بينهما لقلة الوضع في الاول وكثرة استعماله بالنسبة الى الثاني
ولكون الاشتراك اللفظي خلاف الاصل بنى الجواب على الاشتراك المعنوي
اولا وذكر الجواب المبني على الاشتراك اللفظي بعده على وجه يشعر بالتبعية
قوله والحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب لثبوت العين للباصرة والذهب
والقرء للطهر والحيض والجون للاحمر والابيض والاسود وغير ذلك مما
يظهر بالتامل في كتب اللغة قوله وقد احاله شرذمة اي شرذمة بالكسر القليل
من الناس وهم يقولون كل ما يدعى اشتراكه بحسب اللفظ فهو اما مشترك
معنوي او موضوع لواحد ثم خفي موضع الحقيقة لخفاء قرينة المجاز ثم شاع
جميعا وانت تعلم ان تصريح اهل اللغة بان هذا اللفظ موضوع لهذا ولذاك

وتردد الذهن عند سماعه يدفع هذا الاحتمال البعيد قوله وهو شاذ
ضعيف اي نادر ساقط عن درجة الاعتبار لكونه مخالفا لاهل اللغة
وجمهور الاصوليين وهو مع ذلك ضعيف لما ذكر ولضعف شبهتهم
حيث قالوا لو وقع لاختل المقصود من الوضع وهو الافهام واللازم
باطل اما الملازمة فلان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لتساوي نسبته
الى الجميع والجواب منع الملازمة لانه لا اخلال مع القرينة والتطويل
ليس بلا فايدة اذ قد يقصد افهام شخص دون غيره ولان الاجمال في المعنى
قد يقصد من اللفظ كالتفصيل لغرض من الاغراض قوله لا يلتفت اليه لانه اذا
كان مخالفا لاهل اللغة وجمهور الاصوليين وليس له ما يتمسك به فالاعراض
عنه حري قوله ثم ان القايلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر
من معنى واحد لا بد من تحرير محل النزاع فنقول للمشترك في اطلاقه على
معانيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على ذاك ولا نزاع
في صحته وفي كونه حقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا على المجموع من حيث
هو المجموع بان يكون المجموع مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة
وفي جوازه مجازا ان وجدت شرايط اطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق
اطلاقا واحدا على هذا وعلى ذاك بان يكون كل واحد من هذا وذاك مناط
الحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين الذي قبله هو الفرق بين الكل
الافرادي والكل المجموعي والنسبة بينهما عموم من وجه لانه يجوز ان
يكون

يكون لكل واحد منهما حكم والحكم لا يوجد للاخر مع جواز اشتراكهما ايضا
الرابع ان يطلق ويراد به المسمى وهذا ايضا لا كلام في صحته قوله اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا المراد بامكان الجمع صحة ارادتهما
في اطلاق واحد وان كانا متضادين مثل رايت الجون والقرء من صفات النساء
واما اذا لم يصح ارادتهما مثل افعل للايجاب والتهديد وهذا القرء حول
فلا يجوز اتفاقا قوله فجوزه قوم مطلقا اي سواء كان مفردا او تثنية
او جمعا وسواء كان في الاثبات او في النفي وتفصيل الاحتمالات ان المشترك
اما مفرد او مثنى وعلى التقديرين اما ان يمكن الجمع بين معانيه اولا وعلى
التقادير اما ان يستعمل في الاثبات او في النفي وفي الكل خلاف الا في صورة
عدم امكان الجمع فانه لا يجوز اتفاقا قوله وجوزه في التثنية والجمع فاذا
اريد اطلاق العين على الباصرة والذهب قيل عينان واذا اريد اطلاقها
عليهما وعلى الجارية ايضا قيل عيون قوله وزاد بعض هؤلاء الخ يعني
زاد بعض هؤلاء المجوزين لصحة استعماله في الجميع حقيقة وهو الشافعي
انه ظاهر في الجميع عند تجرده عن القراين فيجب على السامع حمله عليه
والفرق بينه وبين غيره بعد اشتراكهما في صحة الاستعمال فيه حقيقة
من وجهين احدهما وجوب حمله عليه عنده وعدمه عند غيره وثانيهما كون
المشترك مجملا عند غيره على تقدير التجرد ومبينا عنده لانه عام وههنا
قيل العام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة قوله

لنا على الجواز الخ حاصله ان المقتضى لجواز استعماله فيهما وهو الوضع
موجود والمانع منه وهو ما يتمسك به المانعون مفقود لما سنبينه
من بطلانه فالمقتضى متحقق وفيه نظر لان عدم المانع المخصوص لا يستلزم
عدم المانع مطلقا على ان لقائل ان يقول ارادة المعنى من اللفظ يجوز ان يكون
مشروطا بعدم وجود معنى يساويه ودفعه مشكل **قوله** وعلى كونه
مجازا فى المفرد يتبادر الوحدة الخ ملخصه ان اللفظ موضوع لهذا وحده
على ان يكون الوحدة قيد الموضوع له داخلة فيه بدليل التبادر والتبادر
من علامة الحقيقة واذا استعمل فى الجميع واريد منه هذا وهذا مسلوبا عنهما
الوحدة كان مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل والجواب ان اللفظ وضع
لكل واحد منهما لا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالوحدة وعدمها قيد للاستعمال
لا للمستعمل فيه فيستعمل تارة فى هذا وحده وتارة فى هذا وحده واخرى
فيهما معا والتفاوت انما هو فى الاستعمال لا فى المستعمل فيه فكما ان فى
حال الانفراد حقيقة كذلك فى حال الاجتماع ودعوى التبادر ممنوعة
فان كل من يدعى جوازه ارادة الجميع او وجوبها عند الاطلاق لا يسلم
ذلك بل الاخير يدعى تبادر الجميع **قوله** لكن وجود العلاقة المصححة الخ
لقائل ان يقول جواز استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين ممنوع
ووجود العلاقة مجوز للارادة بشرط ان لا يوجد معنى مجازى اخر
مساو للاول **قوله** فان قلت محل النزاع الخ لما كان قول المصنف فيفتقر

ارادة الجميع منه محتملا لمعنيين كما هو احدهما ان المراد منه مجموعا
من حيث المجموع بان يكون ذلك المجموع مناط الحكم وح فقوله علاقة
الكل والجزء محمول على ان المراد هو الكل والمعنى الاصلى هو الجزء على
ان يكون الموضوع للجزء مستعملا فى الكل وثانيهما ان المراد منه كل واحد
واحد منهما مع اسقاط قيد الوحدة بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم
دون المجموع فالمراد بعلاقة الكل والجزء ح ان الموضوع للكل اعنى هذا
وحده وهذا وحده مستعمل فى الجزء اعنى هذا وهذا باسقاط الوحدة
والسائل حمل قوله على الاحتمال الاول وغفل عن الثانى واعترض عليه
بوجهين الاول ان اطلاقه على المجموع من حيث هو ليس بمحل النزاع
بل محله النزاع استعماله فى كل واحد منهما والثانى بعد التسليم ان
استعمال الجزء فى الكل مشروط بشروط مذكورة ولا يوجد شئ منها
فيما نحن فيه اجاب عنه المصنف بحمل كلامه على الاحتمال الثانى وحينئذ لا
يرد عليه شئ من الوجهين اما الاول فظاهر واما الثانى فلان اطلاق
الكل على الجزء غير مشروط بتلك الشروط فانتفاؤها فيما نحن فيه لا
يقدح فى صحة ذلك الاطلاق **قوله** انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف
فان قولك جاءنى الزيدان بمنزلة قولك جاءنى زيد وزيد ولما
كان هنا مظنة ان يقال لانهما ليسا فى تلك القوة اذ كل مفرد فى صورة التكرير
بالعطف له معنى مغاير للاخر ولا يكفى فيهما مجرد الاتفاق فى اللفظ

بل لابد من الاتفاق في المعنى ايض ولذا تاول الزيدين بالمسمى به فلا يصح
اطلاقه بدون ذلك التاويل على الجميع فكيف يكون في قوة تكرير
المفرد بالعطف اجاب عنه بقوله والظاهر الخ انتخيرها بان اعتبار الاتفاق
في المعنى وعدمه في التثنيه والجمع مختلف فيه والمانع مستظهر ودعوى
الظهور لا ينفع **قوله** فكذا ما هو في قوته لا نسلم ان كونهما في حكمه
مستلزم لاتحادهما في جميع الاحكام الا يرى انه صح قولنا جاءني القوم
الا زيد ولا يصح جاءني زيد وعمرو وبكر الى اخر افراد القوم الا زيد
مع ان الاول في حكم الثاني **قوله** فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية
توضيحه انه يلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية كونه مريدا لاحدهما خاصة
ومن ارادته لهما معا كونه غير مريد لاحدهما خاصة وهو ما ذكرنا من اللازم
قوله والجواب انه مناقشة لفظية لان حاصل استدلالكم انه لا يطلق
على الجميع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره ونهاية مقصدنا انه يطلق عليه
مجردا عن الانفراد وانتم لا تنكرونه هذا والاصوب ان يمنع الشرطية
الاولى على تقدير كون الانفراد قيدا للمستعمل فيه والثانية على تقدير
كونه قيدا للاستعمال فتامل **قوله** وغاية ما يمكن ان يقال اي غاية
ما يمكن ان يقال من جانب المستدل ان مفهوم المشترك هنا وحده
وهنا وحده فاذا استعمل فيهما مسلوبا عنهما الوحدة لم يكن مستعملا في
مفهوميه فيرجع النزاع بيننا وبينه الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه

لا الى

لا الى ابطال اصل الاستعمال فانه ايض معترف به والامر في ذلك هين وانت
تعلم ان بناء هذا الجواب على ان الانفراد قيد للموضوع له واما على تقدير
كونه قيدا للاستعمال فالجواب منع الشرطية الثانية **قوله** متعددان في التقدير
لان تثنية الاسم في قوة تكريره مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلث مرات
فصاعدا فبهذا الاعتبار يجوز تعدد مدلوليهما بعدة التكرير
بخلاف المفرد فانه لا تعدد فيه اصلا لا صريحا ولا تقديرا فلا يجوز
تعدد مدلوله فعلى هذا اذا اردنا متعددا من المشترك جاز ان نطلقه
عليه مثنى او مجموعا لا مفردا **قوله** فان افاد المفرد التعدد افاده
والا فلا اي فان افاد المفرد التعدد وذلك بان يكون كليا محتملا
لكثرة اما حقيقة كمسلم او تاويلا كزيد اذا اطلق على المسمى به فيجوز
ان يثنى ويجمع ويراد فردان وافراد منه وان لم يكن المفرد مفيدا للتعدد
اصلا لا حقيقة ولا تاويلا كزيد اذا لم يأول بالمسمى به فلا يجوز تثنيته
وجمعه لجواز ان يكونا مشروطين بالاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد
الاتفاق في اللفظ وح اما ان يأول المشترك اولا ثم يثنى ويجمع ويراد
مدلولاته اولا يأول فعلى الاول خرج عما نحن فيه لانه ح يصير مشتركا معنويا
وعلى الثاني منعنا جواز ذلك فان قلت قوله والا فلا معناه وان لم
يفد المفرد التعدد فلا تفيد التثنية والجمع اياه لا انه لا يثنى ولا
يجمع قلت نعم ولكن التثنية والجمع يستلزمان التعدد فعبر عن

انتفاء الملزوم بانتفاء لازمه وذلك باب من البلاغة **قوله** وفيه نظر يعلم مما قلناه وهو ان الظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ دون المعنى فى المفردات وفيه ايضا ما عرفت **قوله** والحق ان يقال لما كان المدعى مركبا من امرين احدهما الجواز فى التثنية والجمع وهو حق عند المصنف وثانيهما عدمه فى المفرد مطلقا وهو ليس بحق عنده وكان المجيب فى صدد منع الاول اشار المصنف بهذا القول الى ان جواب الاول ليس بسديد زعما منه ان النظر المذكور يدفعه والى ان الحق فى الجواب منع الجزء الثانى من المدعى تقريره ان التعدد وان كان مجوزا للاستعمال المذكور اعنى استعمال المشترك فى مفهوميه وهو منتف فى المفرد لكن فيه مجوز اخر له وهو العلاقة المذكورة المجوزة لاستعماله فيهما مجازا وفيه بحث لمعرفته انه اذا كانت العلاقة مجوزة فلم لا يكون الوضع مجوزا لاستعماله فيهما ولا يتم ذلك الا باثبات ان الوضع لا يصلح لذلك لظهور انه يلزم اجتماع النقيضين كما مر فى دليل المانعين فليتامل **قوله** وجوابه ان النفى الخ ان قلت المشترك فى الاثبات عند الاطلاق لواحد لا بعينه وهو يصدق على كل واحد على سبيل البدلية ونفى ذلك [illegible] جميع معانيه لا بنفى واحد معين قلنا ان اردت بواحد لا بعينه هذا المفهوم الكلى فهو ممنوع وان اردت به انه لواحد من المعينين وهو غير معلوم عند المخاطب فاللازم هو نفى ذلك الواحد الا ان المنفى ايضا غير معلوم عنده لانه يجوز

ان يكون

ان يكون هذا او ذاك وهذا لا يقتضى ارادة الجميع **قوله** واما فيما عداه اى اما فيما عدا المفرد من التثنية والجمع فالمدعى اعنى جواز الاستعمال فيهما حق كما اسلفناه وان كان دليله هذا موخوذا كما عرفت **قوله** وثانيهما ان الاولى الخ قريب من هذا الجواب ما قيل من ان حرف العطف لاقتضائه التكرار بمثابة العامل فح يكون التقدير يسجد له من فى السموات ويسجد له من فى الارض وهكذا فيكون هناك الفاظ متعددة لمعان متعددة وهذا ليس مما نحن فيه واجاب عنه البيضاوى بانا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة العامل سلمنا لكن بمثابته بعينه لكونه قرينة له وح يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة ورده بعض المحققين بان كونه بمثابة العامل متفق عليه عند النحاة فمنعه مكابرة واما كونه بمثابته فان اريد بعينه لفظا فنسلم ولا يضر ومعنى فممنوع ثم انه منقوض بقولهم العين باصرة وفوارة وكذا او كذا **قوله** ونحن بما عندنا البيت يريد كل منا راض بما اتاه وقسم لنا لا نتنازع ولا نتحاسد و الاداء مع ذلك مختلف لا نتفق على امر والقصد فيما اخبر اظهار التعجب عن حالهم كذا فى شرح الابيات **قوله** اى نحن بما عندنا راضون لما كان المذكور راض لا يصلح ان يكون خبرا عن المتكلم والمخاطب جميعا قدر خبر الاول على وفقه وجعله خبرا عن الثانى لكونه موافقا له فى الافراد ومنهم من زعم ان المذكور خبر عن الاول لكونه موافقا

التجبر

وهو بعيد اذ لا يعهد الاخبار في نحو الاب بالجميع **قوله** حقيقة ومجاز
باعتبارين حقيقة باعتبار دلالته على الموضوع الاصلي ومجاز باعتبار
دلالته على غيره ولا قدح في ذلك كما ان اللفظ مطابقة وتضمن باعتبارين
قوله والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال والاولى ان
يقول والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم او صدق احد المتنافيين
مع الاخر وكلاهما مح **قوله** وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية
قالوا انهما يشتركان في انهما مستعملان في غير الموضوع له ويفترقان في ان
في المجاز قرينة مانعة من ارادته بخلاف الكناية **قوله** واحتجوا
في انه مجاز الخ اي احتجوا في انه مجاز فيهما بان استعماله لهما على ان يكون كل واحد
منهما مناطا للحكم استعمال في غير ما وضع اولا لان المعنى المجازي لم
يكن داخلا في ارادة الموضوع منفردا الا ان الانفراد ينافيه وهو الان
داخل فيما كدخول زيد في كل رجل اذا كان كل افراديه وما هنا الا بعد
الانفراد الذي هو جزء للموضوع له الاصلي ولا خفا في انه بدون هذا
القيد معنى مجازي فكان اللفظ مجازا في كل واحد منهما وبهذا التقرير
يندفع ما سيورده على هذه الحجة بان فيها خروجا عن محل النزاع فتامل
قوله جواب المانعين عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قررو في وجه التنافي
وهو ان المجاز مستلزم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة فكيف يجتمع معها و
حاصله منع قوله وليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز منافاة فانه مستند

لهذا السند اقول والذي يخطر بالبال ان عاقلا لا يقول بان المجاز بهذا
المعنى يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز ما استعمل في غير موضوعه
ولم يكن قرينة مانعة من ارادته وهو المسمى بالكناية عند ارباب
البيان والامر في اطلاق المجاز على هذا هين وعلى هذا فهم يقولون
اذا كان هناك قرينة لاستعمال اللفظ في اللازم ولم يكن قرينة مانعة
من ارادة الملزوم اعني المعنى الحقيقي جاز حمله عليهما لعدم المنافاة بين
ارادتيهما وح فالمناقشة بين الفريقين لفظية **قوله** منافاتها للوحدة
الملحوظة اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وحده وغير مراد وحده وهو
محال **قوله** الحجة القول بالجواز فيه نظر لان استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين ايضا ممنوع سيما اذا كان احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل
والجزء اقرب الى الحقيقة فانه يجب حمله عليه ومجرد وجود العلاقة ليس سببا
تاما لجواز الارادة لانه يجوز ان يكون سببيتها مشروطة بعدم المانع
كامر **قوله** وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك الى الخ قد عرفت ذلك
سابقا **قوله** في الموضعين اي في استعمال المشترك في مفهوميه وفي استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي **قوله** على الاعتبار الاخر وهو اعتبار المفهوم
مع قيد الوحدة **قوله** لفظيا قد ذكرنا وجهه فلا نعيده **قوله** البحث الاول
في الاوامر قدم الامر على النهي لتقدم متعلقه على متعلق النهي و
تلو النهي اياه في التحقيق **قوله** صيغة افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى

الوجوب صح

آ نحو اقيموا الصلوة ب الندب نحو فكاتبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية
للثواب ونحو ليس في تركها عقاب كانت مندوبة ج الاباحة نحو كلوا
واشربوا د التهديد نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو
قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة ه الارشاد نحو فاستشهدوا
فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم
قيل الفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع
الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله
و الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله فان اقتران مما رزقكم الله بالامر يدل
على الامتنان عليهم ز الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام امنين
فان ضم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام
ح التسخير نحو كونوا قردة خاسئين لان مخاطبتهم بذلك في معرض
تذليلهم ط التعجيز نحو فاتوا بسورة تعجيزهم بطلب المعارضة عن الاتيان
بمثله ى الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم يا التسوية نحو
اصبروا او لا تصبروا فانه اريد به التسوية في عدم النفع بين الصبر
وعدمه يب الدعا نحو اللهم اغفر لي يج التمني نحو الا ايها الليل الطويل
الا انجلي فان الشاعر لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء يتمنى انجلاءه
يد الاحتقار نحو بل القوا ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة
يه التكوين نحو كن فيكون وهم قد اتفقوا على ان صيغة افعل

ليست

ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية بعضها كالتسخير
والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد تلك الصيغة بل من القراين و
النزاع انما وقع في الاربعة الاول فقيل للاول وقيل للثاني وقيل مشتركة
بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف وقيل مشتركة بين الثلثة الاول
لفظا ومعنى وقيل مشتركة بين تلك الاربعة فهذه مذاهب ثمانية اشار
اليها المصنف قوله وما في معناها مثل ليفعل ورويدا وصه ونزال
قوله حقيقة في الوجوب وانما لم يقل والامر للوجوب مع انه احضر لان
الاوامر في الاغلب وردت بصيغة افعل ونحوها واما نحو امرت بكذا
او انهم مامورون بكذا فنادر قوله وقيل في الطلب اطلاقه على الوجوب
والندب من باب الحقيقة ان كان من حيث العموم ومن باب المجاز ان كان
من حيث الخصوص قوله وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول
مما انكره المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اياه اليهم افترا قوله
عد عاصيا العصيان يطلق تارة على ترك المامور به كما في قوله تعالى
افعصيت امري اي تركت مقتضاه واخرى على ما يستحق به الذم والعقوبة
ولما كان ترتب الاول على ترك الفعل لا يدل على وجوبه بخلاف الثاني
بين قوله عد عاصيا بقوله وذم تصريحا لما هو المقصود واخراجا للغير
ثم لما كان ترتب الذم على مجرد تركه يدل على كونه للوجوب حقيقة لا على
تركه مطلقا وان كان مقرونا بغيره من القراين قيد الذم بقوله متعلقين

لاخراج ذلك الاحتمال فصار حاصل البرهان اى بمجرد ترك المامور به
ما يترتب عليه الذم والمعقوبة ولا خفاء فى دلالته على وجوبه دلالة
الاثر على المؤثر وعلى هذا فقوله وهو معنى الوجوب محمول على المبالغة
اذ الذم بمجرد ترك الفعل ليس نفس الوجوب بل مسببه فاطلق انه عين
السبب ادعاء لكمال السببية وذلك فن من البلاغة قوله لا يقال
منع للمقدمة القائلة بان ذم العقلاء معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون
الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر للوجوب حقيقة قوله لانا
نقول اثبات للمقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة فيه اصلا
فليس الا لمجرد الترك اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم حصول الذم
عند عدم قرينة الوجوب والجواب بالوجدان ودعوى البداهة فى
مقام المناظرة اما السكوت او المعارضة بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل
بانا لا نسلم ان حكمهم بالعصيان لاجل انهم فهموا الوجوب من مجرد
قوله افعل بل لان الشارع اوجب طاعة العبد لسيده وهذا ليس لشيء
لان ذلك الايجاب فيما اوجبه السيد عليه لا مطلقا بدليل ان له الترك
فيما خيره فيه وفيما رجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الطرف الآخر
قوله فليقدر لذلك اشارة الى انتفاء القراين اى فليقدر انتفاء القراين
لو كانت فى الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير
انتفائها فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل فيه

لزال

لزال بزوالها قوله عرفا نصب اما لان يكون تمييزا لنسبة الشهادة
الى الوجدان ومفعولا مطلقا اى شهادة عرف قوله وبضميمة اصالة
عدم النقل لما كان المطلوب ان الامر فى اللغة حقيقة للوجوب ولم
يثبت ذلك من الدليل المذكور لانه انما يفيد انه فى عرفنا كذلك اشار
الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة اخرى اليه وهى ان الاصل
عدم نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوى الى العرف فعلى هذا كانت فى
اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها قوله ما منعك ان لا تسجد
قيل الممنوع هو السجود لا عدمه والجواب على وجهين الاول ان لا زائدة
كما فى الكشاف الثانى ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين الصارف
عن الفعل والداعى الى تركه نوع تعلق كما فى المفتاح قوله والمراد بالامر
اسجدوا دون المركب من ا م ر واندفع بهذا التفسير ما قيل من ان هذا
الدليل ان تم فانما يدل على ان مفهوم امر هو الوجوب لا مفهوم صيغة
افعل والنزاع انما هو فيه قوله ولولا ان صيغة اسجد للوجوب الخ
يعنى لولا ان صيغة اسجد للوجوب فقط لما كان الانكار والاعتراض
على ترك السجود متوجها وكان له ان يقول لما اوجبته علىّ فلذا تركته وفيه
نظر لانا لا نسلم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الاستكبار
ومما يؤيده انه سوال عن حقيقة ما يقتضى تركه ولما كان السوال هنا ليس على
حقيقته وجب حمله على انكار جعل ذلك سببا للترك ولا شبهة فى استحقاق

الذم لاجل المندوبات بسبب الاستكبار ولئن سلمنا فلا نسلم ان الانكار بمجرد الترك لجواز ان يكون بواسطة القراين او بخصوص المادة ولئن سلمنا فنقول ان ذلك دل على كون صيغة افعل للوجوب في الجملة ولا يدل على ان كلها كذلك وهو المطلوب ولئن سلمنا فنقول كانت الصيغة في عرف اهل ذلك العصر للوجوب لا في اللغة وقد يجاب عن الثاني بان الذم والانكار يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هي من غير نظر الى امر خارج عنها كالقراين وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدمها واما الثاني فيعلم من سوق الاية وعن الثالث بان لا قايل بالفصل فاذا ثبت كون هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان الاصل عدم النقل **قوله** ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الفتنة هي الضلالة وقيل الافة في النفس والمال والولد وقيل تسلط الجاير وقيل الختم في القلوب وقيل رد التوبة وقيل صلابة القلوب وعدم تاثرها بالمعارف وفسر العذاب بعذاب يوم القيمة **قوله** هدد سبحانه مخالف الامر يعني باصابة الفتنة او العذاب قيل هذا الاستدلال مبني على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون مفعولا اقيم مقامه فهدد من لا يخالف مخالف الامر لا من يخالف الامر واجيب بان النحاة اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول ووجب حمل كلام الله تعالى على ما هو اقوى واحسن الا لمانع ولا مانع هنا قيل فليكن الفاعل مضمرا والموصول مفعوله واجيب بان الضمير لو كان

لعاد

لعاد الى المتسللين فيصير معناه فليحذر الذين يتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا غير سديد لان المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يؤمنوا بالحضر عن انفسهم على انه يبقى ان تصيبهم فتنة بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قيل فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة واجيب بان اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعهما معه ولا للمخالفة لان المفعول له غرض لفاعل الفعل والمخالفون ليس غرضهم اصابة الفتنة **قوله** والتهديد دليل الوجوب يعني تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على غير الواجب **قوله** فان قيل منع هذا لتقريره ان الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوب الحذر الا بتقدير كون فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت وجوبه لم يجب الحذر فلم يتحقق التهديد **قوله** قلنا اثبات للمقدمة الممنوعة بان هذا الامر اعني فليحذر للايجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة او العذاب وروده في معرض الوعيد فدل على التهديد فان قيل كون الامر المطلق للايجاب يتوقف على كون هذا الامر للايجاب وكون هذا الامر للايجاب يتوقف على كون الامر المطلق للايجاب فيدور قلنا كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة يتوقف على كون هذا الامر مستعملا في الايجاب ولا عكس لجواز ان يكون ايجاب هذا الامر مستفادا من القرينة وهذا القدر كاف هنا **قوله** ومع التنزل اي مع التنزل عن دلالته على وجوب الحذر فلا

اقل من دلالته على حسن الحذر حين مخالفة الامر وهذا القدر يتم مطلوبنا
اعنى كون الامر المطلق للوجوب **قوله** سفها وعبثا ولذلك يلام من يحذر
عن سقوط الجدار الغير المايل وعن افتراس اسد فى موضع لا اسد فيه
قوله وكانها تاييد لما ذكر من ان المراد من مخالفة الامر تركه والاعراض
عنه **قوله** قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم لما ذكره الشيخ
الرضى ان اسم الجنس اذا استعمل ولم تقم قرينة تخصصه ببعض ما يقع
عليه فهو فى الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم وفى
هذا المقام نظر لان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد
منه المدلول المصدرى والامر فى الاية محمول على ما تطلق عليه فهو فى
~~الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء كلامهم وفى هذا المقام~~
~~نظر لان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه اذا كان المراد منه المدلول~~
~~المصدرى والامر~~ فى الاية محمول على ما يطلق عليه من الصيغ لئلا يرد عليه
ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع انما هو فى صيغة افعل لا فى مفهوم
امر **قوله** على ان الاطلاق كاف فى المطلوب وهو ان الامر مطلقا للوجوب
خاصة **قوله** لم يحسن الذم اذ كان للمخاطب ان يقول لما كان الامر
لغير الوجوب ايضا حملته على هذا وتركت مقتضاه فلا استحق الذم
والوعيد وبهذا اندفع ما قيل من انه لزم من هذا الدليل كون الامر
للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس حقيقة فى غيره ولا حاجة الى ان

يقال

يقال لدفعه الاصل عدم الاشتراك **قوله** ذمهم على مخالفتهم للامر
الذم مستفاد من سياق الكلام اذ ليس المقصود من لا يركعون الاخبار
بعدم الركوع بل المقصود ذمهم على ترك الركوع فلو لم يكن اركعوا
للوجوب لم يتوجه الذم لعدم وجود مقتضيه لا يقال اثبتوا الوجوب
بالذم على الترك والذم على الترك لا يكون الا بعد الوجوب وهو
دور لانا نقول انما اثبتنا العلم بالوجوب بالذم لا الوجوب نفسه
والذم يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور **قوله** فان كان الاول
جاز ان يستحقوا الخ اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك
الركوع بل الذم والويل كلاهما بسبب التكذيب وعدم اعتقاد حقية
الامر للوجوب لان تكذيب الانبياء ايضا يوجب الذم نعم لو ثبت ان اركعوا
للوجوب لتم ما ذكرناه واما قوله فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
فان اراد بها الفروع الواجبة فسلم ولكن لا ينفعه لانه لم يثبت وجوب
المتنازع فيه بعد وان اراد بها الفروع مطلقا فممنوع وح فالاولى ان
يكتفى فى الجواب عن هذا الاعتراض بما يجيء من الجواب عن الاعتراض الثانى
فانه يدفع كليهما كما ستعرفه **قوله** وعن الثانى بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة
الامر اى رتب الذم على مجرد مخالفة مدلول هذه الصيغة اعنى اركعوا من
حيث هى من غير ملاحظة خصوص المادة والامور الخارجة فدل ذلك على ان
الاعتبار فى الذم لمجرد مخالفته لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا بخصوص

هذا الفرد فقد ثبت هہنا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح الذم على
مجرد مخالفته وكذلك ثبت انه ليس لغير الوجوب ايض والا لم يترتب الذم
ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره ايض حملته فتركته كما مر قوله
رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا فكانه ع قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم
تركتموه وهو معنى الندب ضرورة ان الواجب غير مفوض الى اختيارنا
قوله وهو معنى الوجوب ضرورة ان الندب يجوز تركه مع الاستطاعة
ايض فهنا فى الحقيقة دليل للمثبتين لا عليهم على انه لو تم دليلهم لما دل على
مدعاهم اعنى كون الصيغة للندب لان المباح ايض بمشيتنا قوله وفيه
نظر لانا لا نسلم ان صيغة افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من
الترك بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء مع المنع منه وهذا المعنى
لم يتحقق فى السوال ولو سلم فلا نسلم ان السايل استعمل الصيغة فيه
بل انما استعملها فى الطلب المقارن للتضرع والخضوع فقط كيف ولو
كانت موضوعة لما ذكرت وقد استعملها السايل فيه على زعمك كان
استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صرح ائمة المعانى بان استعمالها فى
السوال والدعا على سبيل المجاز ومما يؤيد ان الاصوليين صرحوا
بان صيغة افعل يستعمل فى خمسة عشر معنى وعدوا من جملة ذلك الوجوب
والسوال فجعل السوال قسيما للوجوب يشعر بانها ليست فى السوال للوجوب
قوله للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب قوله

والمجاز

والمجاز وان كان مخالفا للاصل لان المجاز يحتاج الى الوضع الاول
والمناسبة بين المعنيين والنقل بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى
الوضع فقط فالمجاز مرجوح بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات
اكثر قوله والا لزم الاشتراك المخالف للاصل لاحتياجه الى تعدد
الوضع والى قرينتين قرينة هذا وقرينة ذاك والى الاخلال بالتفاهم
وقتا ما والى مستبعد وهو ارادة نقيض المط اذا كان مشتركا بين
النقيضين فانه اذا اطلق على احدهما وفهم الاخر بتخيل قرينة فقد
فهم ما هو فى غاية البعد عن المراد قوله المرجوح بالنسبة الى المجاز
لان المجاز اغلب واكثر فى العرف واللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جنى
وابن متويه وقالا لا اكثر اللغات مجازات والكثرة دليل الرجحان قوله
على ان المجاز لانه بتقدير وضعه للقدر المشترك قال رحمه الله فى الحاشية
هذا الحكم اعنى كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلى فى خصوص
الجزئى مجازا واضح عند من لا يقول بان الكلى الطبيعى موجود بعين وجود
افراده واما على هذا القول وهو الاظهر فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية
يتضمن نفى صلاحية اللفظ فى ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص
من افراد الماهية وظاهر ان هذا النفى معنى زايد على ما وضع له اللفظ
واريد معه فيصير مجازا انتهى انت تعلم ان هذه العلاوة انما يرد على المستدل
لو جعل المفسدة فى وضعه لاحدهما اصل التجوز فى الاخر اما الوجه الاختصار

طريق استعماله فى ذلك الاخر فى التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه
للقدر المشترك يجوز استعماله فى كل واحد من افراده بطريق الحقيقة
وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد
الخصوص من القرينة وح فقوله اولاحدهما فقط لزم المجاز فى الاخر ذا لما
والحاصل ان ليس الغرض من اثبات قوله موضوعا للقدر المشترك الفرار
من المجازية حتى يرد عليه انها لازمة بل اكثر على هذا التقدير بل الغرض
الفرار من انحصار طريق الاستعمال فيهما قوله وربما توهم نساء ويهما قال فى
الحاشية التوهم الذى حكيناه سمعناه عن بعض من عاصرناه من مشايخنا
قوله لان الاستعمال فى القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة قال فى
الحاشية هنا اشارة الى بعد وقوعه من حيث ان الطالب اذا لم يكن
غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب والثانى
هو الوجوب وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك
وحيث ان العمدة فى مباحث الامر على اوامر الشارع ففرض الاستعمال فى
القدر المشترك غير معقول فتامل قوله على انها مشتركة لغة اى مشترك
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا قوله والقران والسنة وظاهر
الاستعمال يقتضى الحقيقة هذا الحكم اعنى كون الامر فى القران والسنة
للوجوب والندب على سبيل الحقيقة لا ينافى ما سيصرح به من ان الامر
عند الشارع حقيقة فى الوجوب فقط لا ان يكون الندب معنى مجازيا

لهذا الاعتبار

لهذا الاعتبار لا ينافى كونه معنا حقيقيا باعتبار وضع اللغة فالمراد
بالحقيقة الحقيقة اللغوية قوله بعمل الصحابة ان اراد كل الصحابة
هو ممنوع وان اراد بعضهم فلا يجدى به نفعا لان غاية ما فى الباب ان
يكون ذلك اجماعا سكوتيا وهو ليس بحجة اصلا ولو سلم لا طنا على ان
حملهم الامر على الوجوب بجواز ان يكون مستفادا من القراين او منوطا
باجتهادهم فلا يصير حجة على غيرهم قوله وهذا يدل على قيام الحجة
عليهم بذلك فيه نظر لان العادة قد جرت فى باب المناظرة بذكر حججهم
ومستندهم فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل
الينا قوله وقد بينا فى مواضع من كتابنا ان اجماعنا حجة هذا حق
ان اراد به الاجماع الحقيقى ولكن تحققه فيما نحن فيه ممنوع وممنوع
ان اراد به الاجماع السكوتى لانه ليس بحجة اصلا عند المحققين قوله لوجود
اماراته من جملتها عدم تبادر الغير وقد عرفت ان الوجوب متبادر الى الفهم
قوله وكونه خيرا من الاشتراك وجاز لترجيح مجازيته فى الندب مع
قطع النظر عن وجود امارة المجاز يعنى ان الامر حقيقة فى الوجوب
بالاتفاق فلا بد من ان يكون مجازا فى الندب والا لزم الاشتراك و
المجاز خير منه فوجب ترجيحه قوله او بما اشبه هنا من علامة الحقيقة والمجاز
مثل عراء اللفظ عن القرينة عند استعماله وعدم عرائه فان الاول من
علامة الحقيقة والثانى من علامة المجاز قوله فلا الا يرى ان استعمال

اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك
للتفاوت المذكور قوله ولا يذهب عليك الخ اقول اراد ان الصحابة
حملوا كل امر مطلق مجرد عن قراين الوجوب والندب على الوجوب
توضيحه ان الاوامر القرانية والنبوية منها محمول على الوجوب بلا نزاع
ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للامرين ظاهر او السيد
جعل الثالث مورد الحمل المذكور فكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق
محتمل للامرين ظاهرا على الوجوب فلو لم يكن الامر مطلقه للوجوب لما صح ذلك
ويؤيده قوله لو كان يناظر بعضهم بعضا فى مسايل مختلفة ولم يرد ان
الاوامر القرانية والنبوية كلها محمولة عندهم على الوجوب حتى يكون
منافيا لما سبق منه ولو اراد ذلك ورد عليه سوى المنافاة المذكورة
ان هذا لا يصح بنفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة
على الندب اتفاقا وكان قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا قوله لشيء
من المعانى التى ذهب اليها ارباب المذاهب السبعة قوله وهو اما الاحاد
ولا يفيد العلم وهو مطلوب فى هذه المسئلة لانها علمية لا يكفى
الظن فيها وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يكفى فيها الظهور ان المسئلة ههنا
لغوية يتعلق فيها البحث بمدلولات الالفاظ ويكفى فى اثبات مدلولات
الظن والظهور والا لتعذر العمل باكثر الظواهر قوله او التواتر
قيل بعد الجزم بانه لو ثبت لثبت بدليل لا يحسن تجويز كونه متواترا لان

التواتر

٤٨

التواتر لا يسمى دليلا اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا واجيب بان
المراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا كقيد
التواتر ممن يبحث ويجتهد فى الطلب انما الحم هذا القيد لئلا يقال
لا يجب فى التواتر الاستواء بالنسبة الى الكل لجواز ان يحصل التواتر لقوم دون
اخرين لانه عند التقييد لابد لكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم فى
طلبه فصح قوله فكان الواجب ان لا يختلف فيه ولا يتوجه اليه المنع المذكور
ويمكن ايضا نفى احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب
عن هذا الاستدلال بان ما ذكرتم لازم عليكم فى القول بالوقف ايضا
فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعى غير متحقق فيه بين ما ذكرتم وللاتفاق
والظنى لا يفيد وهذا الجواب ليس بشيء لان الواقف ساكت عن الحكم لا حاكم
بشيء حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم ان العقل لا يقتضيه
فان التوقف عند عدم الدليل من مقتضيات العقل والجواب منع
الحصر الخ اى منع حصر ثبوته بالعقل والنقل فان ههنا قسما اخر غيرهما
وهو ثبوته بالادلة التى قدمناها من العرف والايات الدالة
من جهة الاستعمال على كون الاوامر المطلقة للوجوب ولا خفاء فى
ان مرجع ذلك الى النقل الا انه لما لم يكن من مقتضى صريحه توجه منع
الحصر قيل الادلة المذكورة مفيدة للظن فيتوجه ما يتوجه فى صورة
نقل الاحاد ولو بنى الجواب على منع كون الظن لا يكفى فى مدلولات

الالفاظ فالعدول عن اختيار هذا الشق الى اختيار الشق الثالث وايراد ذلك
المنع بعينه لا يخلو عن زيادة مؤنة اقول غرضه من اختيار ارتكاب هذه
المؤنة الزايدة ان يبنى الجواب على امر مطابق للواقع فان اخبار الآحاد
ومنع عدم كفاية الظن فى مدلولات الالفاظ وان كان كافيا فى دفع الدليل
لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل صريحا على ان الامر موضوع
للوجوب مثلا هذا والذى يظهر من كلام بعض الافاضل ان ذلك القسم الاخير
مركب من نقلى وعقلى مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم لمجرد ترك الامر وحكمنا بان
الذم على مجرد تركه لا يحسن الا على تقدير وجوبه حصل لنا العلم بان الامر للوجوب
فالدليل عليه مركب من مقدمتين احديهما نقلية والاخرى عقلية ويرد عليه ان هذا
النقلى اما احاد او متواتر فيعود السؤال المذكور وقد يجاب بانه متواتر ولكن
لا يستلزم عدم المخالفة لجواز ان يكون ذلك العقلى نظريا **قوله** ومرجعها الخ
اى مرجع تلك الادلة الى تتبع موارد استعمال صيغة افعل والامارات الدالة على
المعنى المقصود بها يعنى الوجوب عند اطلاق هذه الصيغة والحاصل ان تتبع
موارد استعمالها يدل على ان المقصود بها هو الوجوب قيل وفى قوله والامارات
اشارة الى ان ما يثبت به الوضع كما يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكتفى بالظن
واورد عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات قد يحصل من اجتماعها
العلم وان كان كل واحد منها لا يفيد الا الظن وهذا كالعدد فى المتواتر
قوله حجة من قال بالاشتراك الخ اى حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة

لفظية

لفظية بين الوجوب والندب والاباحة استعمالها فيها والظاهر فى الاستعمال
الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل فلا عدول والجواب ان الدليل
على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر عند اطلاق الامر والتبادر من
علامات الحقيقة ومجرد استعماله فى الندب والاباحة لا يقتضى كونه حقيقة
ايضا بل يكون مجازا لوجود اماراته وهو تبادر الغير وكونه خيرا من الاشتراك
قوله مشترك بين الامور الاربعة اى مشتركة لفظية بين الوجوب والندب
والاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك المعنوى هنا لانتفاء القدر
المشترك بينها **قوله** فى احتجاج من قال بالاشتراك اى بالاشتراك اللفظى
بين الوجوب والندب وهو احتجاج السيد **قوله** فايدة يستفاد الخ اعلم
ان الحقيقة يجوز ان يقل استعمالها ويتغير حالها فيصير كالمجاز وكذلك
يجوز ان يكثر استعمال المجاز فى العرف فيلحق بالحقايق وسر ذلك ان [illegible]
الالفاظ على فوايدها الاصلية ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا صح
هذا فنقول اذا بلغ المجاز فى كثرة الاستعمال حتى صارت الحقيقة معه مهجورة
صار المجاز حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند الاطلاق وان لم يبلغ هذا
الحد فان كان اقل استعمالا من الحقيقة حمل عليها عند الاطلاق بلا
نزاع وان ساواها او غلبها فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع
الحقيقى يرجح الحقيقة والغلبة يرجح المجاز والحق التوقف فى مثله ان وقع
فى الكتاب والسنة الى ان يجئ تفسيره عن اهل الذكر عليهم السلام

قوله صيغة الامر مجردها اى عارية عن قراين الوحدة والتكرار قوله وانما
تدل على طلب الماهية اى الماهية المطلقة المعراة عن الخصوصيات فهى من حيث
هى عام ملحوظ لا بشرط مدلول تلك الصيغة قوله افعل ابدا لكن
بشرط الامكان كما قال الآمدى قوله فلم يدروا لايهاهى الاولى
لايهاهى اى فلم يدروا اهى موضوعة للمرة او للتكرار او للقدر المشترك
واعلم ان هنا مذهبا خامسا نسبه العلامة فى شرحه الى المرتضى وهو
ظاهر كلامه فى الذريعة وهو القول بالاشتراك اللفظى بينهما ودليله حسن
الاستفهام بانك اردت هنا وذلك وهو يدل على الاشتراك اذ لو كانت
لاحدهما او للاخر بخصوصه لتبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها
فيهما وظاهر الاستعمال هو الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام يحسن
عن افراد المتواطى فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن ان يقال امؤمنة ام
كافرة وعن الثانى ان الاستعمال اعم فلا يدل على احدهما واصالة الحقيقة
معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر
مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل ان
يكون المراد انهم لم يدروا حيث قال يحتمل ان يكون المراد اهو موضوع لهذا
او لذاك وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم اى هو مشترك لفظى
بينهما ولا ندرى ايهما هو مراد المتكلم منهما انتهى وقال قطب المحققين
ومنهم من جعل توقفا اما لدعوى الاشتراك او لعدم العلم بالواقع وعلى

التقديرين فالصيغة المجردة لا تقتضى شيئا منها على التعيين وهو المراد من
الوقف انتهى لكن قوله هنا ليس بسديد لان دليلهم الآتى لا ينافى الاشتراك
اصلا فليتامل قوله لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل الخ
اى المتبادر من صيغة افعل ونحوها طلب ايجاد حقيقة الفعل اعنى المصدر
الذى هو جزء مادى لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات المشتركة واعترض بان خروجهما
لا يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدهما او كلاهما
لازمين لماهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين لهما اما التكرار فلان المامور
يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية ولا لوجودها واما المرة
فلانها وان كانت لازمة لوجودها اذ هى من ضروريات الوجود الا انها ليست
لازمة لماهيته لفهمها بدونها ولانها متحققة فى التكرار دون تحقق المرة و
بالجملة عدم لزوم فرد للماهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه لا حاجة لنا الى
بيان عدم اللزوم وعدم الدلالات لان المفروض ان الصيغة لا تدل عليهما
بالوضع فان دلت عليهما بالالتزام لم يضر لان تلك دلالة عقلية والبحث
ليس فيها قوله ونحوها كالشدة والضعف والالة وامثالها قوله كذلك
غير متناول للعدد لان نسبة العدد الى اصل الفعل كنسبة الزمان
والمكان والالة اليه على السواء فكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك
لا يدل على ذلك قوله لصدق الحقيقة التى هى المطلوبة بالامر بها اشارة

الى دفع ما يرد هنا من ان حصول الامتثال لكون الصيغة دالة عليها بخصوصها
بل بواسطة صدق الحقيقة المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا بعينه استدلال
القائلين بالمرة مع جوابه وسيجيء صريحا فلا وجه لذكره هنا واجيب بانه ذكره هنا
لغرض دفع السؤال وفيما بعد لدفع الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فايدة **قوله**
وتبقى بآخر اشارة الى ان في هذا التقرير اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة
اخرى اذ حاصلهما ان الامر لمجرد طلب ماهية الفعل والوحدة والتكرار خارجان
عنها الا انه قاسهما اسا بقا على المكان والزمان في عدم الدلالة وبين هنا
انهما من صفات الفعل والموصوف لا دلالة له على شيء من صفاته فالدال عليه
ايضا لا دلالة له عليه فالفرق بين التقريرين من وجهين احدهما ما ذكرناه
والثاني ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا دلالة لها عليهما وضعا واما
التزاما فلا والثاني يدل على انه لا دلالة لها عليهما اصلا وتنبيه على ان
جعل هذا دليلا عليحدة على المطلوب كما فعله الحاجبي ليس له كثير فايدة
قوله ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر اذا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى
المصدري يرد عليه اولا ان الوحدة والتكرار وان كانا وصفين للمعنى
المصدري لكن يجوز ان يكون الصيغة بهيئتها موضوعة للصفة والموصوف
معا والى هذا اشار بقوله وما يقال وثانيا ان الاصوليين اختلفوا في ان
المطلوب هنا بامر مطلق هل هو نفس الماهية المطلقة او جزئي من جزئياتها
فذهب كثير منهم الى الثاني ولا شك ان الجزئي هي الماهية المقيدة بقيد

الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب صرح في شرح المفصل بان اسم الجنس موضوع
للماهية مع قيد الوحدة المطلقة واطلاقه على الواحد بالحقيقة بخلاف علم
الجنس فانه موضوع لنفس الماهية واطلاقه على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال
والاحتمالات كيف يصح منكم دعوى التبادر تارة وعدم الخفاء اخرى يمكن ان يجاب
عن الاول بان الامر يقيد تارة بالوحدة واخرى بالتكرار من غير تناقض وتكرار
فدل ذلك على انهما ليسا بداخلين في الموضوع له وقد يقال احدهما للتاكيد والاخر
لصرفه عن الظاهر الى خلافه ويجاب بان كل واحد منهما خلاف الاصل اذ التاكيد
خلاف التاسيس وحمل اللفظ على ظاهره اولى من حمله على خلاف الظاهر وعن الثاني
بان من قال المطلوب هو الجزئي مراده ان المطلوب هو الطبيعة من حيث هي ولكنها لما
لم تكن موجودة الا في ضمن فرد ما كان الفرد هو المطلوب بمقتضى العقل لا
بدلالة اللفظ وعن الثالث بان صاحب المفتاح صرح في بحث التعريف باللام
ان الخلاف في المصادر المنونة واما المصادر الغير المنونة المستفادة من المشتقات
فهي للطبيعة من حيث هي بلا خلاف **قوله** فلا يدل على صفة الضرب لان دلالة
اللفظ على المعاني الثانوية انما هي لدلالة المعاني الاولية عليها وقد عرفت
بحكم المقدمة الاولى ان المعنى الاولي لا يدل على الثانوي فاللفظ ايضا لا يدل
عليه **قوله** وما يقال الخ حاصله ان الفعل بحسب المادة لا يدل على الوحدة مثلا
لما ذكرت ولم لا يجوز ان يدل عليها بحسب الهيئة بان يكون هو تلك
الهيئة موضوعا للموصوف والصفة جميعا والنزاع انما في هذا الا في الاول

قوله فيلزم التكرار في المامور به قيل لزوم ذلك ممنوع لجواز ارتفاع الضدين
فلا يلزم من نفي احدهما دايما اثبات الاخر دايما واجيب عنه اولا بانا نفرض الكلام
في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فانه اذا انتفى احدهما ثبت الاخر قطعا
وثانيا بان المراد بالضد الضد العام اعني الترك ومن المعلوم ان دوام الكف
الكف عن ترك الفعل انما يكون بذلك الفعل قوله اذ لعل التكرار انما فهم
من دليل اخر كالاجماع والسنة والتقييد بعلة او شرط الى غير ذلك لا بمجرد
الامر وكلا منافيه ومما يويد ذلك ان الصوم في كل عام مرة والصلوة في كل
يوم غير خمس مرات فالتكرار مختلف ولو كان مقتضى الامر نفسه لما كان كذلك
قوله وهو باطل لان اللغة انما يثبت بالنقل على ان النهي عند كثير من المحققين
منهم المرتضى كالامر في عدم التكرار فلهم ان يمنعوا اصل قياسكم قيل ولو
سلم ثبوت اللغة بالقياس فانما هو بالقياس الصحيح وهذا القياس غير صحيح
لانه قياس احد المتناقضين على الاخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس
اقول هذا ليس بشي لان العلة وهي الطلب الجازم موجودة فيهما وعند الاشتراك
في العلة يجب الاشتراك في المعلول مع ان المطلوب في النهي هو طلب الكف على ما
قيل قوله فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة تقريره ان النهي يقتضي منع المكلف
من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد
من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد منها يكون قد ادخل تلك الماهية فيه
لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو ينافي مقتضى النهي بخلاف الامر فان المطلوب

من ادخال

٣ ٤

من ادخال الماهية في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد ما لتحقق الماهية
المطلوبة فيه قوله وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به اذ لو كان
للتكرار يعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت
دون اخر فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات
منع من فعل غيره فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فساد امر
معاشه ومعاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بالا يطاق
وانه مع علي انه يوجب في ذلك ان ينسخ الامر كل تكليف بعده اذ هذا التكليف يستلزم
دفع حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ قوله اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل
كترك الزنا والسرقة والضرب والشتم فانها تجتمع وتجامع فعل الصلوة مثلا
قوله وعن الثالث بعد كون الامر بالشي نهيا عن ضده الخ يعني ان اراد بالضد
في قوله الامر بالشي نهيا عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية المامور
به او الضد العام بمعنى احد هذه الاشياء لا بعينه فذلك ممنوع وسيجي ان الامر
بالشي غير مستلزم لهما وان اراد به الضد العام بمعنى الترك فهو مسلم
بناء على انه جزء لمدلول الامر والامر دال على المنع منه وهو معنى النهي لكن نمنع
على هذا التقدير وعلى التقديرين الاولين بعد التسليم كلية الكبرى و
المراد بقول المجيب عن ضده الضد الخاص والضد العام بمعنى الاول فانه
في حكم الضد الخاص وفي حيز المنع ايضا وقوله او تخصيصه بالجرعطف على
التسليم وقوله وارادة الترك منه اي من الضد العام احترازا عن الضد

تسليم م

العام بمعنى الامر لانك قد عرفت انه مندرج تحت قوله عن ضده فقد ظهر ان
الجواب عن الصغرى الخاص والعام المقارب له اولا بمنع الصغرى وثانيا بتلقيهما وعن العام
بمعنى الترك بمنع كلية الكبرى قوله فان كان دايما فدايما وان كان في وقت ففي
وقت ففهم الدوام من النهي الضمني يتوقف على فهمه من الامر فلو
انعكس لزم الدور قوله يقتضي المنع من السكون دايما اذ لو جاز السكون
في الجملة لزم التناقض المنع من السكون فيها ضرورة ان ضد الحركة
في ساعة تركها في تلك الساعة لا مطلقا قوله ولو كان للتكرار لما عد
الاولى ولو كان للماهية او التكرار لما عد اذ المقصود نفي المذهبين
كليهما قوله والجواب انه انما عد ممتثلا الخ انت خبير بان هذا الجواب لا يتاتى
على راي القايلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي التكرار اظهر من
دلالته على نفي الماهية ويمكن لهم ان يجابوا بانه عد ممتثلا لان القرينة
قد تدل على عدم التكرار والا فلا نسلم الامتثال قوله لا لان الامر ظاهر
في المرة بخصوصها فان قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال الى فعل
المامور به مرة لكن العرف يشهد لكون بذلك قلنا انما نسب الامتثال
اليها لا من حيث خصوصها من حيث هو او لدلالة القرينة
على اعتبار خصوصها قوله اذ لو كان لذلك لم يصدق الامتثال
فيما بعدها قيل فيه نظر لان الفعل في المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة
من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتوجه

بانه اذا كان

بانه اذا كان لطلب الطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا كان للمرة لم يكن كذلك
محل بحث واجيب بان مرادهم بالمرة الواحدة لزوم الاقتصار عليها من غير زيادة
كما اشار اليه المصنف في تفصيل المذاهب فعلى هذا الفعل في المرة الثانية ليس من افراد
المرة بهذا المعنى فلو اتى به ثانية لما عد ممتثلا كمن كان عليه ركعتين فاتى بثلث
ركعات فانه غير ممتثل قطعا قوله بمثل ما مر في الاصل المتقدم قوله من انه
لو ثبت اي كونه للماهية او للمرة او للتكرار قوله بمنع الخلاف اي ممن يبحث ويجتهد
كما مر قوله وذلك كاف اي السبق والتبادر الذي يفيد الظن كاف في اثبات
ما يماثله مما يقصد فيه تعيين مدلوله وقد عرفت وجه العدول عن اختيار الاحاد
الى هذا انفا قوله وجماعة منهم صاحب المفتاح ووافقهم في ذلك كل من
قال بالتكرار ليحصل ما هو المطلوب وهو استغراق الاوقات قوله منهم المحقق
ومنهم ايضا مشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي والفخري وصاحب المنهاج
قوله لنا نظير ما تقدم يتوجه الى هنا جميع ما قلناه فيما تقدم فلا نعيده قوله مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل اي فقط من غير دلالة على الفور والتراخي لا بحسب المادة
ولا بحسب الصيغة قوله واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة وبهذا يندفع ايضا ما احتج
به صاحب المفتاح على الفورية حيث قال لتبادر الفهم عند الامر بشيء بعد
الامر بخلافه الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي
فان المولى اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر
الفهم الى انه غير الامر بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا انه اراد الجمع بين القيام

والاضطجاع مع تراخي احدهما قوله طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليها
عاجلا حتى لو علم عدم الحاجة لم يفهم التعجيل ولما حسن عده في العصاة لانا
الاصل عدم القرينة لانا نقول العادة حاكمة بوجودها والا فالعصيان
ممنوع قوله اذ امرتك المراد بالامر اسجد وا في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة
اسجدوا كما مر فلا يرد ان البحث في الصيغة لا في لفظ الامر قوله ولو لم يكن
للفور لم يتوجه عليه الذم الملازمة ممنوعة لان قصد المخاطب بالترك في الموسع
ايضا يوجب الذم سيما اذا كان ذلك القصد مقرونا بالتجبر والاستكبار
كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر وانا خير منه وعلى هذا كيف يتمشى منه
ان يقول سوف اسجد وقد ذكرنا فيما تقدم ما يقوى هذا المنع فتذكر
قوله مقيد بوقت معين فليس بمطلق والنزاع انما هو فيه قوله والدليل على
التقييد الخ لانه رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي مقتضية
للسجود عقيبها من غير مهلة ولانه رتب الامر على الشرط والشرط قد يكون
سببا وعلة للجزاء قوله واما انتفاء اللازم فلانه ليس الخ قيل هذا ايض عايد
الى تكليف المحال الا ان التاخير الى وقت معين لا يعلمه اصلا لا ايقاع فيه وعدم
التاخير عنه محال قوله ولا نزاع في امكانه اى امكان التصريح بجوازه بان
يقول افعل ونفيت عنك الفور مع ان الدليل على عدم شرع التاخير
جار فيه بعينه وهذا نقض اجمالي قوله لو كان التاخير متعينا اى لو كان تاخير
الفعل الى اخر ازمنة الامكان متعينا ولم يجز الاتيان به على الفور وهنا

الجواب

الجواب بنقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة قوله وهو فعل المامور به قال
الامدى لا نسلم انه فعل المامور به فان دلالة الاية على وجوب المسارعة الى سبب
المغفرة انما هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق والاقتضاء لا عموم له
فلا دلالة لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة ويختص بالقوى منه وجوب تحصيله
من الافعال كالتوبة ونحوها ولا يعم كل فعل مامور به اقول ومما يدل على عدم
عمومها ايض ان فعل المندوب من اسباب المغفرة ولا يجب المسارعة اليه اتفاقا
قوله وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور الحصر ممنوع فان
المسارعة والاستباق اعم من الفور اذ الفور هو الاتيان بالمامور به عقيب الامر
من غير مهلة وهما يتحققان في الموسع بالاتيان بكل فرد بالنسبة الى فرد بعده
اللهم الا ان يقال نثبت وجوبها ولم يقل احد بوجودها في غير الفور اتفاقا فثبت
وجودهما في ضمنه وهو المطلوب قال قطب المحققين هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا والكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه
لغة فلا يتم التقريب واجاب عنه صاحب النقود بانه اذا ثبت ذلك شرعا ثبت لغة
لان الاصل عدم النقل قوله لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق فتاعدم
تصورهما في المضيق ممنوع فان المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل من
غير توان ولا منافاة بينهما وبين المضيق فلا يتم ما ذكره لصرف الامر عن الوجوب
والجواب انه لا يقال لغة وعرفا لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع او استبق
والتواني لا يكون الا عند امكانه وهو في المضيق غير ممكن قوله والا لكان
مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة لان مفاد الصيغة وهو الوجوب

يقتضي عدم جواز تاخير المامور به ومقتضى المادة اعني المسارعة و
الاستباق جواز تاخيره فبينهما منافاة وذلك غير جايز قوله فتامل قال في
الحاشية وجه التامل ان حمل سارعوا على الندب مجاز ويمكن ان يكون
بمعنى بادروا وزاد دليلا للفورية فتعارض المجازان ولعل الاول ارجح لاصالة
عدم الفورية انتهى قوله لو لم يكن هذا القلت وجهه ان مفاد صيغة الامر
في الايتين على تقدير حملها على الوجوب هو الظن بفورية المامور به دون
القطع لان هذا الدليل ظني والظن بها لا يقتضي عدم جواز تاخيره
ان نقيض المظنون محتمل وان كان مرجوحا وهذا القدر كاف لصحة استعمال
المسارعة والاستباق لانهما يقتضيان جواز التاخير مطلقا فلا منافاة
بين مفاد الصيغة ومقتضاها فليتامل قوله انما يقصد الزمان الحاضر
لا يرد عليه ان كون كل مخبر وكل منشيء غير قاصد الا الحال ممنوع لعدم جريانه
في نحو قام زيد وسيقوم وهل يقوم مما قصد فيه الماضي او الاستقبال لان
الكلام في المجرد عن القراين وتلك الامثلة مقترنة بها كالصيغة والسين
ونحوها نعم يرد عليه اولا ان القول بان القايل زيد قايم غير قاصد الا
اياه مبني على ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل
وهو ممنوع وثانيا ان دلالة الاسمية على الزمان ممنوعة قال الشيخ عبد
القاهر المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات المطلق فينبغي ان
يكون بالاسم وان كان الغرض لا يتم الا باشعار زمان ذلك الثبوت فينبغي
ان يكون بالفعل وقال في موضع اخر موضع الاسم على ان يثبت به الشي

للشي

للشي من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا ولا تعرض في زيد منطلق
لاكثر من اثباتنا الانطلاق فعلا له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل
على الزمان اصلا ولو سلم فلا نسلم ان الدلالة بحسب الوضع فالمستفاد
من القياس على تقدير صحته ان الامر يدل على الحال واما ان المستفاد
الدلالة بحسب الوضع فلا فلا يتم التقريب ولو سلم فغاية ما في الباب ان
الاسمية دالة بحسب الوضع ان مضمونها وقع في الحال وح فالمستفاد من
القياس ان مضمون الامر اعني طلب الفعل وقع في الحال ولا يدل على ان ذلك
الفعل المامور به لا بد من ان يقع فيها فلا يتم المقصود قوله فكذلك الامر
الحاقا له بالاعم الاغلب لا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان زيد قايم
خبر والامر انشاء وبينهما مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على الاخر
لان مدار صحة القياس على الاشتراك في العلة والعلة ههنا اعني كونه كلاما
مجردا عن القراين مشتركة وقد مر مثله قوله قياس في اللغة اورد عليه بعض
المحققين بان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس
عليه اعم واغلب واجاب بان اثبات اللغة انما يكون بالنقل والاستقراء و
الحاق الفرد به ليس داخلا فيهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء يعني استقرينا
ما رايناه من الكلام وجدناه دالا على الحال فحصل لنا الظن بان كل كلام كذلك
الامر من جملته قلنا الامر من الكلام الذي رايناه وكونه دالا على الحال متنازع
فيه فلا يتم الاستقراء قوله وبطلانه بخصوصه ظ اي بطلان القياس في اللغة

بخصوصيه ظاهر وان قلنا بجوازه في الاحكام وقد مر مثله **قوله** لا يمكن توجيه
الى الحال بخلاف غير الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع الطلاق في قوله انت طالق
فانه لا يتاخر عن التلفظ بهذه الصيغة قيل المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس
هو الان الحاضر الذي لا ينقسم بل اجزا متعاقبة من اواخر الماضي واوايل
المستقبل والفور وهو اوايل المستقبل داخل فيه والجواب ان الحال بهذا
المعنى محدود باول الكلام واخره والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون
الامر اعني الطلب من المطلوب ولا لزم تحصيل الحاصل بل المطلوب خارج عنه
متصل به بناء على الفور وهو استقبالي قطعا ولم يقع في شي من اجزاء الزمان
الحاضر **قوله** اما مطلقا اي اما استقبالا مطلقا سواء كان متعقبا للحال
وهو الفور او غير متعقب وهو التراخي **قوله** وايضا انما عد هنا مع النا
دليلا واحدا مع انه امكن جعلها دليلين لانهما مبنيان على امر واحد وهو
ان النهي يفيد الفور **قوله** وهو يقتضي الفور اي النهي يقتضي الانتهاء عن
المنهي عنه على الفور وهو يتوقف على فعل المامور به على الفور فكان الامر
مقتضيا له على الفور **قوله** وجوابه يعلم من الجواب السابق اما الجواب عن
الاول فبانه قياس في اللغة [illegible] من وجهين واما عن الثاني فيمنع ان الامر
بالشي نهي عن ضده ومع [illegible] يجب الامر فورا او غير فور **قوله**
احتج السيد على مذهبه وهو ان الامر مشترك بين الفور والتراخي لفظا
لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ لان اللفظ لو اختص باحدهما او بالقدر

المشترك لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام **قوله** والجواب ان
الذي الخ جواب عن دليله الاول توضيحه ان ظاهر استعمال اللفظ في شيين
انما يقتضي ان يكون حقيقة فيهما اذا تساوت نسبتها اليهما اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب الفعل انت
خبير بان هذا الجواب لا يمشي على الفور ويمكن اخراج جوابه عن هذا
قوله ويكفي في حسن الاستفهام نقض تفصيلي بمنع قوله فالاستفهام لا
يحسن الا مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا يتاتى عند القايلين بالفور
ولكن يمكن استنباطه ايضا **قوله** فايدة اذا قلنا بان الامر للفور الى اخره
اعلم انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي فلا نزاع في انه ان فات في
اول اوقات الامكان وجب الاتيان به في غيره بمقتضى ذلك الامر واما اذا قلنا
بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان به في غيره
ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع ح في وجوب الاتيان به على الاول
وعدمه على الثاني الا ان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون
هناك دليل اصلا لا على هذا ولا على ذاك وهذا محل النزاع فمنهم من قال
بوجوب الاتيان به بمجرد ذلك الامر ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف
ان الامر اذا صدر من الشارع [illegible] المامور به فالاصل فيه القضاء على
الاول حتى يصدر منه ما يدل على عدمه والاصل فيه عدم القضاء على
الثاني حتى يصدر منه ما يدل على وجوبه **قوله** احتجوا الاول الخ اورد لا لزهنا

الدليل بظاهره على نفي الفور اظهر من دلالته على وجوب الاتيان بالمامور به بعد فوات الفور وانما قلنا بظاهره لانه يمكن تقريره على وجه ينطبق على المط من وجهين احدها ان الامر ان كان للفور كان مقتضاه كون المامور فاعلا لذلك الفعل في هذا الوقت وهذا مقيد والمطلق اعني كون المامور فاعلا على الاطلاق جزء منه والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات الامر ومن مقتضياته ايضا القيد وبفوات الثاني لا يفوت الاول وذلك يوجب استمرار الامر بالمطلق عند فوات القيد كما كان الامر متعلقا به حال وجوده ويمكن ان يجاب عنه بان المامور به هو المقيد من حيث هو مقيد وتعلق الامر بالجزء انما هو باعتبار تحققه في ضمن الكل وذلك لا يوجب تعلقه به بالاستقلال وسر ذلك ان خصوص القيد يجوز ان يكون له مدخل في حصول ما يرجح تعلق الامر به من جهة الحسن والمصلحة فبفواته يفوت المرجح وبفوات المرجح ينتفي الامر وثانيهما ما اشار اليه المصنف بعيد هذا وهو ان مقتضى الامر انما هو طلب الفعل على الاطلاق والفور ليس من مقتضياته حتى ينتفي الامر بانتفائه بل وجوب الفور انما نشا من دليل اخر كوجوب المسارعة فاذا فات ما ليس من مقتضيات الامر لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب استمراره قوله يجري مجرى قولنا وذلك لان الامر لو كان للفور والفور عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المتصل بزمان الامر كان قوله افعل يجري مجرى ان يقول افعل في الزمان المتصل بزمان التكلم قوله فالمسئلة لغوية لان

بناها

بناها على ان افعل هل هو موضوع لغة لهذا او لذاك قوله فكان الواجب ان نبحث عنه لان كل ذي مذهب اذا بنى مذهبه على امر غير ضروري وجب عليه بيانه ليثبت مذهبه والفريقان لم يتعرضوا لبيانه نفيا او اثباتا قوله والتحقيق في ذلك اي في ان المكلف اذا لم يات بالمامور به في اول اوقات الامكان هل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا قوله ولا ريب بفواته في فوات وقته لان الوجوب اذا كان في وقت يفوت بفوت ذلك الوقت وحاصله ان المتبرح هو المقيد من حيث هو مقيد ولا ريب في انتفائه عند انتفاء القيد ولا يجوز لهم ان يقولوا امرنا بالفعل وبتخصيصه بوقت وبفوات الثاني لا يفوت الاول لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به وان كان متعددا عقلا لكن التعدد فيه خارجا ممنوع لجواز ان يكون بسيطا في الخارج يعبر عنه بذلك المركب بل الحق هنا كما قال الحكماء ان النوع الاضافي وان كان مركبا في الذهن من الجنس والفصل لكنه لا تركيب فيه في الخارج والا لامتنع حمل الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي لئلا يكون حكما باتحاد الاثنين فيكذب وتغايرها في الوجود العقلي ليفيد قوله واية المسارعة والاستباق لم تصيره موقتا نظير ذلك وجوب [illegible] ثانيه من اول الاية مطلقا والنصوص خصصته بالفور واذا عصى [illegible] بتركه اولا وجب الاتيان به ثانيا كما هو مقتضى الاية قوله فينبغي القول بسقوط الوجوب

فيه نظر لان كل من قال بالتكرار قال بالفور كما ذكرنا سابقا وصرح
به الاصوليون وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط الوجوب عند كل من
قال بالفور اللهم الا ان يقال الفور عندهم مستفاد من خارج لا من مجرد
الصيغة فهو داخل في قوله ومن اعتمد على الاخيرة فح يرد ان العموم المستفاد
من قوله والذى يظهر من كلامهم ارادة المعنى الاول ثم قوله على ان الامر
بالشئ من مطلقا ما يتعلق به الامر اما مطلق وهو على ما عرفه بعضهم
ما لا يتوقف تعلق الامر به على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما
مقيد وهو بخلاف وانما اعتبر الحيثية لجواز ان يكون الشئ مطلقا بالنسبة
الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى كالصلوة فانها مطلقة بالنسبة
الى الطهارة ومقيدة بالنسبة الى الوقت والقدرة والحيثية معتبرة
فى تعريف الاضافيات كما صرح به الشيخ فى الشفا فى بحث الجنس والفصل
اذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احترازا عن المقيد فان الامر بالزكوة
والحج والصلوة مثلا لا يقتضى ايجاب مقدماتها التى لها مدخل فى تعلق
الامر بها كالنصاب والاستطاعة والوقت اتفاقا قوله يقتضى ايجاب ما
لا يتم الا به فيجب تحصيله ويذم على تركه وانما لم يقل امر بما لا يتم به الا لئلا
يتوهم ان الامر بالشئ نفس الامر بمقدمته فى الحقيقة دونه لانه لو سلم ذلك
فانما هو فى السبب لا مطلقا كما ستعرفه قوله شرطا كان او سببا او غيرهما المراد
بالشرط هو الشرط الشرعى وهو ما يتوقف الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان

الشارع

الشارع جعله شرطا لايقاعه على الوجه المشروع كالوضوء للصلوة
والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شئ ومن عدمه عدمه وهو المعبر
عنه بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاطعام للاشباع
والمراد بغيرهما المقدمات العقلية والعادية اما الاولى فهى ما لا يتاتى
الفعل بدونه عقلا ويسمى شرطا عقليا ايض كنصب السلم للصعود وكترك
جميع الاضداد فى الواجب وفعل ضد واحد فى الحرام واما الثانية فهى ما لا
يتاتى الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا عاديا ايض كغسل جزء من الراس فى غسل
الوجه كله وستر جزء من الوجه لستر الراس كله وانما اتى بقوله او غيرهما مع
ان ذلك الغير ايض شرط كما عرفت ولم يرد بقوله شرطا مفهومه الاعم
الشامل للثلثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بالشرعى واخراج غيره
وتصريحا لادخال ذلك الغير قوله مع كونه مقدورا احترز به عما لا يكون
مقدورا فان الامر لا يقتضى ايجابه لان التكليف بما لا يطاق محال كالصلوة
فان الامر بها لا يقتضى ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء
او لعدم القدرة على استعماله بل يقتضى ايجاب بدله وهو التيمم فان لم
يكن مقدورا لم يقتض شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما ان يكون
باقيا مع عدم القدرة بالطهارة اصلا او يكون زايلا فعلى الاول
يلزم التكليف بما لا يطاق لان وجود ذى المقدمة مع امتناعها مح وعلى
الثانى يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا واجبا مطلقا بل مقيدا وهو

ايضا نظر لنا قولك انت خبير بان الكلام في المقدمات المطلق فقوله مع كونه مقدورا مستدرك اذ المطلق بالنسبة الى غير المقدور مقيد لا مطلق فليس للمطلق من حيث هو مطلق مقدمة غير مقدورة حتى يحتاج في اخراجها الى هذا القيد **قوله** وخالف في غيره اي مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهنا مذهبان اخران لم يذكرهما المص احدهما انه لا يجب شئ منها سببا كان او غيره وثانيهما انه يجب الشرط الشرعي دون غيره **قوله** واشتهرت حكاية هذا القول والعلامة من اهل تلك الحكاية **قوله** ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي البادي يجوز ان يكون بالهمزة من بدا وبغيرها من بدا اذا ظهر اي ولكن كلامه في الكتابين توهم ذلك القول في اول حدوث رايهم او في ظاهر حدوث رايهم واراد بذلك ان هذا القول نشئ عن توهمهم بملاحظة ظاهر الكتابين من غير روية وتامل فيهما ليعرفوا انه يقول بوجوب جميع مقدمات المطلق سببا كان او غيره **قوله** وقال في جملته ان الامر في الشريعة ورد على ضربين الخ يعني السيد قدس سره ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق وان ما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات الوجوب فانه واجب مطلقا سببا كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني بوجوب مقدمات الفعل على سبيل العموم واما ذكر الصلوة والوضوء فعلى سبيل التمثيل ولانه لم يقل احد بوجوب غير السبب دونه على ما هو المعروف في الاصول ومن هنا ظهر ان كلامه في الكتابين

غير

غير مطابق للحكاية فح نقول ليس مقصوده من التفصيل ان السبب واجب دون غيره لينافض اول كلامه اخره بل المقصود منه ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهرا متعلق بالسبب في الحقيقة بخلاف الامر المتعلق بذي الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا والغرض منه دفع ما يتوهم من اطلاق العامة ان الامر بالشئ امر بما لا يتم الا به وهو الامر بذي المقدمة مطلقا سببا كان او غيره نفس الامر بالمقدمة لا به وعلى هذا لا تناقض بين كلاميه وفيه نظر من وجهين احدهما ان هذا التناقض وان اندفع بذلك التوجيه لكن تحقق التناقض وان اندفع بذلك التوجيه لكن تحقق التناقض بوجه اخر لان التفصيل بهذا المعنى يناقض ما صرح به في الضرب الثاني من ان الامر متعلق بالمجموع مطلقا وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره كما فهمه الحاكي وحمل قوله والامر ورد في الشريعة لخ على بيان محل النزاع وتوضيح ذلك ان اطلاق العامة يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به قوله فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا فبين قدس سره ان الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه الثاني دون الاول فلا يصح جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل دال على ان ذلك مذهبه وليس المراد ذلك بل المراد انها يجب عند القايلين بالوجوب بالامر في ذلك هين وعلى هذا لا تناقض اصلا وصحة

الحكاية قوله وفرق فى ذلك بين السبب وغيره مقصود السيد على ما فهمه
المص بيان ان مقدمة المقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به
انما يكون بعد تحققها وهى ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر به حينئذ
امر بالموجود وانه ممتنع واما مقدمة المطلق فانها اعم من ان يكون سببا
او غيره لان الامر به يصح مع وجودها وعدمها فيصح ان يكون مقدمته من قبيل
الاسباب وعلى ما فهمه الحاكى بيان الفرق فى مقدمة الضرب الثانى الذى
هو محل النزاع بين السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب انما هو فى حال
عدم السبب لامتناع طلب الحاصل والسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر به يتعلق
بالسبب حقيقة لانه المقدور دون الثانى لان ذا الشرط لما لم يلزم
وجوده عند وجود شرطه بل جاز وقوعه وعدمه وقوعه كان مقدورا
فالامر يتعلق به لا بالشرط والذى عدل به المصنف عن تفسير الحاكى امور
الاول لزوم التناقض بينه وبين معتقده فى الضرب الثانى من وجوب
جميع مقدماته الثانى جعل التكليف مشروط بشرط وظاهر ان الشرط الصحيح
للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود الثالث ان هذا خارج عن محل
النزاع على تفسيره اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق دون المقيد و
الواجب المطلق هنا مقيد فبيان ان مقدمته غير واجبة خارج عن محل
النزاع الرابع ان الشرط والسبب متساويان فى امتناع وجوب الواجب بدونهما
وهو مناط وجوب السبب بامر المسبب ولا دخل لاستلزام وجوده وجوده فينبغى

ان يكون

ان يكون مناطا فى وجوب الشرط ايض فالفرق المذكور غير مؤثر فى وجوب
احدهما دون الاخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان المناسب
على تفسيره ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت ذلك دفع الاول بما مر
ويمكن الجواب عن الثانى بان التكليف غير مشروط اذ المعنى انه لا يجوز
ان يوجب علينا المسبب مع شرط وهو اتفاق وجود السبب بخلاف الصلوة
فانه يجوز ان يكلفنا بها مع شرط وهو وجود الطهارة ولا يلزم منه ان يكون
التكليف مشروطا بالشرط والمؤيد لهذا ان الطهارة شرطا للتكليف بالصلوة
بل هى شرط لوجودها على الوجه المشروع فكيف يصح ان يجعلها شرطا
للتكليف وبهذا يندفع الثالث ايض وعن الرابع بانه جعل كمال اللزوم
مناطا للوجوب وظاهر انه يتحقق فى السبب اذ المسبب داير معه وجودا
وعدما دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالمسبب مطلقا
وتعلقها بالمشروط فى الجملة فارق وهذا القدر كاف فى تعلق الامر بالشرط
دون المسبب فى الحقيقة وعن الخامس ان قرينة المقابلة دلت على ان المراد
بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل قوله بخلاف مقدمات
الافعال تقريره على راى المصنف حيث جعل الشرط شرطا فى التكليف ان
تعليق التكليف بالسبب مح لما مر بخلاف تعليقه بالشرط فانه يجوز ان يكلفنا
بالصلوة بشرط اتفاق وجود الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة
ح مشروط بالطهارة فبدونها لا يجب شىء منهما ومعها يجب الصلوة دون

الطهارة فوجوب الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة والحج
فانه مقيد بالنسبة الى النصاب والاستطاعة وفيه نظر لان هذا مناف
لما في الضرب الثاني من ان الطهارة شرط لوجود الصلوة لا لوجوبها
وللفرق بين الضربين من ان وجوب الزكوة والحج مقيد ووجوب الصلوة
مطلق واجاب عنه ولده قدس سره بان كلام السيد بعد بيانه سابقا ان
الطهارة شرط الوجود دون الوجوب لا يقتضي كون وجوب الصلوة مشروطا
بالطهارة وان غرضه ههنا ان التكليف بالشرط والمشروط ليس على حد
التكليف بالسبب والمسبب لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر بخلاف الشرط و
المشروط فصار ذلك مسوغا لجواز تعليق وجوب الفعل على الشرط دون السبب
غاية ما في الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة من امثلة المقيد
فرضا وتقديرا وتقديره على راى الحاكي ان ايجاب المسبب يقتضي ايجاب سببه
لما مر بخلاف ايجاب المشروط كالصلوة فانه لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة
لان المشروط في حال وجود شرطه مقدور لنا لجواز وقوعه وعدمه فالامر
يتعلق به لا بشرطه فليتامل في هذا المقام فان كلام السيد معقد غاية
التعقد والرشاد في الامور الى الله الحميد قوله وبنى على هذا الخ اي بنى
على ان ما يتوقف عليه المقيد لا يكون واجبا نقض استدلال المعتزلة على
وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة عليهم
وهي لا يتم الا بنصب الامام فنصب الامام واجب عليهم تقرير النقض انا لا نسلم

ان وجوب

ان وجوب اقامة الحدود عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان
يكون مقيدا ومقدمة المقيد ليست بواجبة واقول على تفسير الحاكي سلمنا
لكن لا نسلم ان نصب الامام سبب لجواز ان يكون شرطا ومقدمة المطلق
اذا كانت شرطا ليست بواجبة قوله وهذا كما تراه ينادي الخ اي قوله بوجوب
مقدمة المطلق مطلقا ينادي بانه مغاير لما هو المشهور في كتب الاصول
من الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة ونحوها مما هو واجب مطلق بالنسبة
الى مقدماته واجبا مشروطا ينادي بالمغايرة لما هو المعروف في الكتب
المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ما نقل عن ولده قدس سره
من ان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق
وانما اختلفوا في الوجوب المتوقف عليه وكلام السيد يقتضي عدم الحكم
بوجوبه الا عند اتفاق وجود مقدمته فيه وبهذا لا يكون واجبا ولا
واجبة انتهى ما افاده قدس سره في الدروس قوله وما اختاره السيد الخ
اي ما اختاره المص السيد هذا الاصل من ان الامر بالمسبب بعينه امر بالسبب
وجده محل تامل وارجاع ضمير فيه الى الموصول ياباه لفظ المحل وكان وجه
التامل ما يشير اليه بعد سطرين والاولى ان يقال ما اختاره السيد في
نقض استدلال المعتزلة محل تامل وكان وجه التامل ان اللازم من هذا
النقض ان اقامة الحدود لا يجب الا بعد نصب الامام وليس كذلك لانها
واجبة نصب الامام او لا غاية ما في الباب انها لا يقع ولا يتصور الا عند

نصيب الامام وانت خبير بان التامل على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا حمل
النقض مبنيا على ما فهمه المص من مذهبه واما اذا حمل مبنيا على التفصيل
الذى فهمه الحاكى فلا قوله فى المعنى المعروف وهو القول بوجوب السبب دون
غيره من الشروط قوله خلاف يعرف انما وصف الخلاف بذلك لان اصل الخلاف
موجود كما ستعرفه قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع ادعى السيد المرتضى
قدس سره وقطب المحققين فى شرحه على المختصر الحاجبى والمحقق التفتازانى
الاجماع فى وجوب السبب قوله القدرة غير حاصلة مع المسببات اى وحدها بل هى
حاصلة معها بتوسط الاسباب فصح الحكم بالبعد المذكور وصح الاضراب ايضا
اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة بها عدم تعلقها بها اصلا لا وحدها ولا
بتوسط الاسباب قوله فيبعد تعلق التكليف بها وحدها اشارة الى ان التكليف
بها وحدها جائز عقلا لكونها مقدورة فى الجملة ولكنه مرجوح مستبعد
والراجح تعلقه بهما لان الظاهر يقتضى ان يكون تعلق التكليف بها على نحو
تعلق القدرة بها فكما ان تعلق القدرة بها بواسطة تعلقها باسبابها
فكذا تعلق التكليف بها بواسطة تعلقه باسبابها قوله اما بدون الاسباب
الخ توضيحه ان المقدور لا بد من ان يكون كل واحد من فعله وتركه ممكنا و
المسببات ليست كذلك لان فعلها ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب
وبالعكس عند وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعل بالغير لا ينافى امكانه
بالذات وهو المصحح لتعلق القدرة والنظر الذى اورده المص يوافق هنا

قوله

قوله فالواجب حقيقة هو اى هو وحده دون المسببات ايضا قوله وهذا الكلام
اى القول بان الوجوب فى الحقيقة لا يتعلق بالمسببات قوله وهذا القدر
كاف الخ اى تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف فى جواز التكليف بها
وحدها وان كان مستبعدا ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف والحكم
بوجوب كل واحد منهما يرفع هذا الاستبعاد وعلى التقديرين لم يثبت ما ادعاه
المستدل من ان الواجب هو الاسباب وحدها قوله ومن ثم اى من اجل ان
القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف فى جواز
التكليف بها حكى بعض الاصوليين عن بعضهم القول بعدم وجوب السبب
ايضا كالشرط والحاكى هو صاحب المنهاج حيث قال فيه يجب الشئ
يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون
الشرط وقيل لا فيهما ومثله عبارة الحاجبى فى المنتهى وقريب منه عبارته فى
المختصر قوله لكنه غير معروف الضمير عائد الى القول او الى البعض الاخير
قوله لان تعليق الامر الخ علل لقلة النفع فى البحث عن السبب بوجهين
احدهما ان الامر بالمسبب نادر فالبحث عن سببه ليس له نفع كثير لقلة وروده
وثانيهما ان اثر الشك فى وجوب السبب هين لما عرفت من ان القول بعدم
وجوبه غير معروف بل كاد ان يكون وجوبه اجماعيا فلا يحتمله لجعله مناطا
للبحث ولا نفع فى اخذه محلا للنزاع قوله قول المفصل وهو ان ايجاب المشروط
غير مستلزم لايجاب شرطه قوله بواحد من الثلثة ما عدم دلالتها عليه

بالمطابقة والتضمن فظ لان ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزء
واما عدم دلالتها بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب
المشروط بحيث يلزم من العلم به العلم بايجاب الشرط ضرورة انا نعلم ايجاب
المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على ان
بين الايجابين ليس لزوم بين لا على ان بينهما ليس لزوم اصلا لجواز ان
يستنبط من ايجاب المشروط ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ
اللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره الا ترى انهم جعلوا دلالة
الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور
بها على ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي مم لان الشارع اذا
جعل الشيء شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط
بذلك الشيء فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب ذلك الشيء ايض قوله ولا يمتنع
عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب قال في الحاشية كان يقول لما وجبت
عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب على تركه لا على عدم قطع المسافة
وكن على السطح فان خالفت عوقبت على ترك الكون لا على عدم نصب السلم
انتهى وفيه نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه في قوة
المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح بعدمه
وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار جواز
التصريح وعدمه من محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى

الضرورة

الضرورة في محل النزاع حري بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما يصح
في غير الشرط الشرعي واما فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض
المحققين بان صحة التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور الوجوب عند
عدم التصريح لانه يجوز التصريح بخلاف الظاهر انتهى اقول ليس غرض المستدل
من تقرير هذه المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب
المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة
في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه لوجوب المشروط
قوله ولو كان مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه اي ولو كان وجوب
المشروط مستلزما لوجوب شرطه لامتنع التصريح بنفي وجوب الشرط
واللازم بط فالملزوم مثله لما الملازمة فبينه لان التصريح بالنفي مناقض
للحكم باللزوم واما بطلان اللازم فلما مر من المقدمة الممهدة وقد عرفت
ما فيه قوله ممتنع والتكليف بالممتنع تكليف بما لا يطاق قوله لخرج الواجب
عن كونه واجبا مطلقا لان وجوبه اذا زال بزوال مقدمته لزم ان يكون
مقيدا بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق قوله لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو يمثلون لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة او
بفتح الباب وهو يقدر على تحصيل القلم والمفتاح فيعتذر بعدم
الكتابة والفتح بفقد القلم والمفتاح ولا شك في ان العقلاء يذمونه
على عدم تحصيلها ويدعون انكار ذلك مكابرة قوله والجواب عن الاول الخ

يعني والجواب عن الاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان
الواجب يبقى واجبا عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر لاثبات استلزام التكليف
بما لا يطاق من ان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فنقول ان حصوله
الذي كان متوقفا على مقدمة وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركها
الذي باختيارنا وقدرتنا حتى يلزم من التكليف به تكليف بما لا يطاق نعم لو كان
حصوله متوقفا على مقدمة ولم يكن عدمها باختيارنا لزم ذلك كما اذا كان الوضوء
متوقفا على آلة للماء وهي معدومة لا باختيارنا ولسنا نقدر على ازالة ذلك
العدم فان التكليف به حينئذ تكليف بما لا يطاق ولكن مثل هذا ليس بمحل النزاع
اذ هو في مقدمة الوجود دون الوجوب قوله والبحث انما هو في المقدور
دفع لما عسى يتوهم في الجواب من انه ليس بسديد اذ بناؤه على مقدورية ذي
المقدمة وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناؤه عليها تقريره البحث عن وجوب
المقدمة وعدم وجوبها انما هو فيما اذا كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به
عنوان المسئلة حيث اعتبروا كون كل واحد من الواجب ومقدمته مقدورة
وبعد ذلك اختلفوا في وجوب المقدمة والمستدل ايضا قايل بمقدوريته الا انه
يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة والمجيب يمنع ذلك كما عرفت
قوله وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول وهو بالنصب عطف على المقدور اى الاول
اى والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تاثير ايجاب المقدمة
في القدرة على ذي المقدمة غير معقول لان ايجابها موقوف على ايجابه وايجابه

متوقف

الوضع انه

متوقف على القدرة عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه فلو كانت القدرة
عليه متوقفة على ايجابها واثرا من آثاره لزم الدور وحينئذ نقول حصول ذي المقدمة
عند جواز عدم المقدمة المبتنى على نفي ايجابها مقدور بناء على ما تقرر
من ان ايجابها ليس مؤثرا في مقدوريته حتى تنتفي المقدورية بانتفائه و
هذا الجواب على هذا التقدير نقض تفصيلي كالاول وجعله بعض المحققين
نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرت جار على تقدير وجوب المقدمة ايضا ضرورة
امكان وجودها وعدمها مع وجوبها ايضا فعلى تقديره تحققها يلزم احد
الامرين بعين ما ذكرت اقول وقوع الفعل مع وقوع المقدمة ليس بمحل
المح انما هو وقوع الفعل مع عدم وقوع المقدمة وعلى تقدير وجوبها يتعلق
التكليف بكلا الوقوعين فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فليتامل قوله والحكم
بجواز الترك عقلي لا شرعي لما كان حاصل الجواب ان الفعل واجب مع
جواز ترك مقدمته وكان هنا يوهم ان جواز الترك امر شرعي وكان ينكر
ذلك بان الامر الشرعي لا بد من ان يتعلق به خطاب شرعي وهو لم يتحقق
فكيف يتحقق الجواز اراد ان يحقق المقام دفعا لهذا الايهام فقال جواز
ترك المقدمة ههنا من احكام العقل دون الشرع لان تعلق خطابه
به عبث لكونه مستفادا من العقل فلا يقع من الحكيم تعالى ان منشأ
هذا التوهم هو اطلاق القول في الحكم بجواز الترك يعني فهم من
هذا الاطلاق ان جواز الترك امر شرعي فصار محلا للانكار وليس

الامر كذلك اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ولما استشعر
ان في الوجه المذكور لعدم تحقق حكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة
الحكم من العقل لا يستلزم ان يكون استفادته من الشرع عشا لان تعاضد
العقل بالنقل شايع كثير بل اكثر الاحكام كذلك اشار الى اخر له بقوله وجواز
تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل ولعل وجهه ان مقدمة
الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم دايما يستلزم حكمه
بجواز ترك الملزوم كذلك وانه ينافي وجوبه شرعا بخلاف حكم العقل
بجواز تركه فان اللازم منه حكم النقل بجواز ترك ملزومه وانه لا ينافي
وجوبه شرعا فليتامل فانه من دقايق الفن قوله حيث انه لا ينفك عن
تركها تعليل للسند توضيحه ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك المقدمة ضرورة
ان ترك الملزوم لا ينفك عن ترك اللازم فالذم على ترك الفعل وحده و
استنده عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم انه على ترك المقدمة ايض
نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ووقع عليه الذم ثبت ما ادعيتم
قوله الحق ان الامر بالشي على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا ولا معنى لم يقيد الشي بالمعين كما قيده الآمدي والحاجبي للاحتراز
عن مثل افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه فهو شي وعن الامر بالضدين
على البدل فانه ليس نهيا عن ضده ليكون نفي الاقتضاء شاملا للاضداد
المخصوصة الجزئية ولاحد تلك الاضداد الصادق على تلك الجزئيات

وبيان

وبيان ذلك ما ذكره بعضهم من ان ضد الشي يتعين بتعين ذلك الشي
لان المتضادين من حيث انهما متضادان مضافان ومن خواص الاضافة انها
اذا كانت في احد الطرفين محصلة او مطلقة كانت في الطرف الاخر كذلك
كالنصف المطلق فانه في مقابل الضعف المطلق وكهذا النصف فانه
في مقابل هذا الضعف على ما تحقق في الكلام اول فعلى هذا لو وصف الشي
بالمعين كان نفي الاقتضاء بالنسبة الى ضد معين ايضا فلا يكون شاملا
لنقيضه بالنسبة الى ضدها والمقصود نفيه ايض كما ستعرفه فان قلت فعلى هذا
يدخل المثالان المذكوران مع انه لا يتصور فيهما نفي اقتضاء النهي عن الضد
لان ذلك فرع امكان النهي عنه قلت اما المثال الاول فصحته ممنوعة اذ من
الاشياء ما هو حرام والحكيم لا يامر به وعلى تقدير صحته فالمقصود نفي
اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثاني فالمامور به هو احدهما
لا بعينه لا كل واحد منهما فضده ح ما ينافيه في الوجود وهما وانما خص البحث
بالامر الايجابي مع ان الخلاف واقع في الندبي ايض اما لان الخلاف في الندبي
اضعف منه في الايجابي ولهذا بعض من قال بالاقتضاء في الايجاب لم يقل
بالاقتضاء في الندب واما لان حكمه كحكمه فيعلم بالمقايسة والمراد بالضد
الخاص ههنا ما يتضمن فعله ترك المامور به من الاشياء الوجودية المخصوصة
او ما في حكمه اعني مفهوم احدهما لا بعينه فقولنا قم مثلا لا يقتضي النهي
عن القعود بخصوصه ولا عن الاضطجاع كذلك الى غير ذلك ولا احدها مطلقا

من غير ملاحظة خصوصية واحد منها وبالاقتضاء اللفظي ان يدل اللفظ
عليه بواحدة من الثلث وبالاقتضاء المعنوي ان يكون هذا الاقتضاء
مسندا الى دليل وان لم يكن اللفظ دالا عليه قوله وهو راجع الى الخاص
لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمنه بل هو عينه لان الكلي متحد مع الافراد
في الوجود قوله وقد يطلق ويراد به الترك والكف على اختلاف الرايين قوله
بل هو اليه اقرب اي بل النزاع في انه عينه في الضد العام اقرب منه الى الضد
الخاص لان توهم العينية انما نشاء من اللزوم وعدم الانفكاك وهو متحقق
في العام قطعا دون الخاص وانت خبير بان جعل العينية وعدمها محل
النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليه فايدة نعتد بها اذ النهي عن الترك
متحقق عند الفريقين وهذا يكفي في استنباط الاحكام قوله ذهب قوم الى ان
الامر بالشي عين النهي عن ضده قال جماعة من المحققين ليس مرادهم ان الامر
نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يخفى لعاقل فضلا عن فاضل بل مرادهم
انهما حصلا بجعل واحد لا بجعلين وح هذا المذهب والمذهب بالاستلزام
واحد اذ القايل بالاستلزام لا يقول بان النهي حصل بجعل عليحدة اذ المفروض
انه لم يرد نهي صريح عن الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما لفظي وانت خبير بان
دليلهم الاتي ينافي هذا التوجيه ظاهرا ثم المراد بضده اعم من العام و
الخاص كما يشعر به دليلهم حيث قالوا يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
والظاهر ان السكون ضد مخصوص لها ويشعر به ايضا نسبة التخصيص للحال

النزاع

النزاع بالضد الخاص الى المفصل قوله واخرون الى انه يستلزمه لهم على
الاستلزام وجهان سيذكرهما المص وكلاهما يدلان على ثبوت الاستلزام
لفظا الا ان الاول يدل على الضد العام والثاني على الضد الخاص قوله وهم
بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته الاولى ان المطلق والمصرح بصيغة الفاعل
يعني انهم على قسمين قسم اطلقوا الاستلزام ولم يصرحوا بالمعنوي واللفظي وقسم
صرحوا بثبوته لفظا قوله فلان مفاد الامر لغة وعرفا الوجوب قال في الحاشية
اي عرفا عاما اذ هو المتبادر عند الاطلاق وقد مر بيانا في ما سبق بما سبق من عدم
دلالته على ذلك في عرف الائمة عليهم السلم قوله ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه لا يقال
ان اراد بالخاص الخاص المقابل للعام بالمعنيين فما ذكره حق الا ان الدليل اخص
من الدعوى لعدم استفادة انتفاء الدلالة على العام بالمعنى الاول منه وان
اراد به المعنى الشامل له ولما هو في حكمه اعني العام بهذا المعنى فالدلالة الالتزامية
متحققة بالنسبة اليه لان شرط صحة الامر علم الامر بان المامور متلبس باحد
الاضداد دون المامور به لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلك مستلزم لتصور
ضدما قطعا لانا نقول دون المامور به ثم لجواز امر من تلبس بالفعل به والمطلوب ايجاده
في الاستقبال كايجاده في الحال فلا يكون مستلزما لتصور الضد ولو سلم
فلا نم ان شرط الصحة ما ذكرت بل هو علم الامر بترك المامور به فاللازم
هو النهي عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما صرح به المص ولو سلم فاللازم تصور ضدما

كما ذكرت وهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الكف عنه وهو مم
قوله لو عدم ضائع دليل عليه سواه فيه نظر لان عدم وجدان الدليل على الشيء ليس
دليلا على عدمه اللهم الا ان ينضم اليه اصالة البراءة قوله فصيغة الامر
الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر
موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر دال على
المنع من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهي عنه وفيه نظر لان هذا انما
يتم لو ثبت ان المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب على ان يكون التعريف
المذكور حدا له وهو مم لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك ح لازم له في
الوجود وسلمنا لكن النهي عن الترك مستلزم للنهي عن الضد الخاص ايضا اذ
لو جاز فعله لم يكن الترك منهيا عنه لاشتماله عليه وبعبارة اخرى
النهي عن الماهية نهي عن جزئياتها والنهي عن جزئياتها يستلزم النهي عما يشتمل
عليها وقد يجاب عن هذا بان النهي عن الجزئيات بالعرض لا يستلزم
النهي عن الافعال الوجودية المشتملة عليها فليتامل قوله بيان الملازمة بينهما بالشكل
الاول والصغرى مطوية اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران وكل متغايرين
اما مثلان او ضدان او خلافان فالامر والنهي على هذا التقدير كذلك
ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة في الشرطية فيلزم منه بطلان مقدمها
وهو المط قوله الى تعقل امر زايد اي زايد على ذات الموصوف والحاصل
انه لا يعتبر في اتصاف الذات بها اضافته الى غيرها فيندرج فيها لوازم

الماهية

الماهية وذاتياتها قوله كالحدوث والتحيز له فان ~~اضافته الى التحيز~~ اتصافه
بالحدوث باعتبار اضافته الى العدم وبالتحيز باعتبار اضافته الى الحيز قوله
بالنظر الى ذاتيهما اي بلا واسطة في العروض لا بلا واسطة في الاثبات واحترز
به عن المتقابلين بالعرض قوله فان تنافيا كذلك فضدان ليس المراد بالتضاد ههنا
المعنى الاصطلاحي وهو التقابل بين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل
واحد بل المراد به التقابل مطلقا فيندرج فيه جميع اقسام المتقابلين اعني
الضدين مطلقا والمتضايفين والعدم والملكة والايجاب والسلب وقد صرح به
جماعة منهم الفاضل التستري قوله والا فخلافان اي وان لم يتنافيا
لذاتيهما فخلافان وصدقه اما بانتفاء جزء او بانتفاء الجزئين قوله ولم يجتمعا
في محل واحد اما الضدان فلان ذلك معتبر في مفهومهما واما المثلان فلانهما
لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
لانها مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض اذ المحل لما كان واحدا كانت العوارض
ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية
قوله ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عن ضدها وانه ممتنع وفيه نظر لان
الاول بالذات والثاني باعتبار المتعلق فليست الحركة محلا له واجتماع الضدين
على هذا الوجه ليس بممتنع كاتصاف الرجل بالقبح بالذات والحسن باعتبار
الغلام في قولنا رجل قبيح حسن الغلام نعم لو جعل المحل هو الامر لاتصافه بالا

والنهى حقيقة او المكلف لا نصافه بكونه مامورا منهيا كما فعله بعضهم لكان

له وجه قوله وهو الامر بضده كانه قال تحرك واسكن قوله اما لانهما نقيضان فيكون

تكليفا بالجمع بينهما فى ان واحد اذ لو اختلف الزمان لا نتفى الجمع والمفروض خلافه

قوله واما لانه تكليف بغير الممكن وان لم يكونا نقيضين فصح التقابل بين

الوجهين قوله وانه محال اى كل واحد من التكليف بالنقيضين والتكليف

بغير الممكن محال بالضرورة قوله على ما هو حاصل المعنى اى حاصل معنى قولهم

الامر بالشئ نهى عن ضده عبارة عن طلب ترك ضده قوله الذى هو نفس الفعل

المامور به صفة لضد ضده وذلك بان يقال المقصود فى قولنا تحرك طلب

الفعل ضد السكون اعنى الحركة قوله فالنزاع لفظى قال قطب المحققين فى كون

النزاع لفظيا نظر لان حاصل الاستدلال ان تحرك عين لا تسكن لان فعل

الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون طلب احدهما عين طلب الآخر

اقول هذا كانه الشق الآتى فلا يحسن اجراؤه فى هذا المقام قوله رجوعه الى

تسمية فعل المامور به وجه صحتها فى الجملة ان فعل المامور به سبب الترك ضده

او مقارن له فاطلق عليه الترك اطلاق المسبب على السبب واحد المتجاورين على

الآخر ثم اطلق عليه لفظ النهى لمناسبة بينهما فى الجملة وان لم يكن المقصود

من الترك ههنا هو الحقيقة قوله ولم يثبتا اى كل واحدة من التسميتين

ان اراد انه لم يثبت بطريق الحقيقة فحق وان اراد انه لم يثبتا اصلا فممنوع

كما ترى قوله كالاحجية الاحجية بضم الهمزة وسكون الحاء المهملة وكسر الجيم

لعبة

لعبة والغلوطة يتعاطاها الناس بينهم قوله نحو انت وابن اخت خالتك هاتان

عبارتان عن ذات المخاطب بشرط ان لا يكون له اخ ولا لخالته اخت

قوله منعنا ما زعموا انه لازم للخلاف من منع الملازمة وهو يؤول الى منع

بطلان التالى فى اصل الشرطية فلا وجه لتخطئة من قال هنا منع لنفى التالى

قوله فقد يكونان متضادين لامر واحد وما نحن فيه من هذا القبيل

فان الامر بالشئ والنهى عن ضده ضدان للامر بضده قوله حجة القائلين بالاول

مطلق الدلالة التبعية فيتناول الدلالة التضمنية والالتزامية كليهما قوله

واعتذر بعضهم لما كان لكل واحد من التضمن وجهه بان دلالة اللفظ على

الجزء فى ضمن وان كان تضمنا باعتبار كون الجزء فى ضمن الكل التزام باعتبار

ان حصول الكل مستلزم لحصول الجزء قوله وهو كما ترى الكاف فى كما ترى ليس

للتشبيه بل للتقييد والمراد ان استلزام الكل للجزء امر جلى لا خفاء فيه وفى اعتبار

وجوه اتى بها انه فى موضع المصدر اى ظهر ظهورا كما ترى قوله فليس من محل النزاع

فى شئ لان النزاع انما هو فى الاضداد الوجودية لا فى الضد العام بمعنى الترك

قوله وانت اذا تاملت خبرا بما حكيناه فى محل النزاع حيث قال وعندى فى هذا نظر

قوله لا على اصل الاقتضاء اذ اصل الاقتضاء الا ان المنع من الترك امر مكشوف

بين الفريقين لا نزاع فيه على ما زعموا النزاع انما هو فى ان ذلك الاقتضاء هل

هو بطريق العينية او الاستلزام فالاستدلال على احدهما ليس خارجا

عن محل النزاع قوله وما ذكره فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى اى على

كون الاحتجاج لاثبات اصل الاقتضاء لا على تقدير الاول وهو كون الاحتجاج
لاثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام قوله فالتحقيق ان يردد اى فالتحقيق
ان يردد فى الشق الاول المذكور فى الجواب بين الاحتمالين المذكورين فى وجه النظر
بان يقال ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فان
كان المقصود اثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فهو حق وان كان
المقصود اثبات اصل الاقتضاء فليس من محل النزاع فى شئ وان ارادوا الاضداد
الوجودية الى الاخر ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يتمشى عند القائلين بالعينية
قوله والوجه الثانى ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا يريد ان يثبت
ان الامر بحسب مفهومه يستلزم النهى عن الضد لزوما عقليا لا بدليل من
خارج وح ان ارادوا ان الذم على الترك جزء من حقيقة الايجاب منعنا ذلك لان
الامر على ما فسره بعض المحققين هو الاقتضاء الجازم يعنى الطلب المانع من الترك
والذم عليه تركه ليس جزء منه ولو سلم فانما يجب تعقل الذم لو وجب تصور الايجاب
بالكنه حين الامر وهو ممنوع نعم لا بد من حصوله وحصوله لا يستلزم تصوره
فلا يتصور النهى عنه لتوقفه على تصور المنهى لا يقال اشتماله على المنع من الترك
كاف فى اثبات المط لانا نقول هذا الوجه يعود ح الى الوجه الاول وقد عرفت
جوابه وان ارادوا ان الذم خارج عنه لازم له لزوما عقليا منعنا ذلك لان
الذم خارج عن التفسير المذكور غير مخطور بالبال مستفاد من الشرع ولهذا
انكره بعضهم فى الايجاب لا يقال الكلام فى الامر الشرعى وانه يستلزم الذم

عقلا لانا نقول استلزامه له شرعا ايضا ممنوع على انا لا نسلم ان الكلام فى الامر الشرعى
بل فى مفهوم الامر من حيث هو قوله لانه المقدور لا الترك لان الترك ثابت قبل
القدرة الحادثة فلا يتعلق به التكليف لانتفاء شرطه قوله وما هو فيهما الخ
اى ليس الفعل فى امر الايجاب الا الكف عن فعل المامور به او فعل ضده واطلاق
الترك عليهما اما من باب اطلاق المسبب على السبب او من باب اطلاق احد المتحاورين
على الاخر قوله والذم بايهما كان اى الذم بايهما كان من الكف او فعل الضد يستلزم
النهى عنه قوله اذ لا ذم بالمرتبه لان الذم على الفعل معنى كونه منهيا عنه ولهذا
يقال المنهى عنه ما يذم فاعله قوله بل يذم على انه لم يفعل فلا يتحقق النهى عن الفعل
بل عن الترك ولا نزاع فيه يقال عدم الفعل غير مقدور لانه ازلى فلا يتعلق
به الذم لانا نقول العدم المطلق غير مقدور واما عدم المضاف الى الفعل فهو
مقدور ولا يعنى ان يفعله المكلف بل بمعنى ان يستمر ويترك استمرار ان
يوجد الفعل وهذا القدر من تعلق القدرة به كاف فى تعلق الذم به ومما يؤيد
ذلك ان هذا العدم لو لم يكن مقدورا لم يكن مقدورا لم الفعل ايضا مقدورا
لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة فى الوجود لا غير وذلك وجوب
لا قدرة قوله بل هو متعلق بالكف فالامر بالشئ يستلزم النهى عن الكف عنه ولا
نزاع فيه لان هذا النهى جزء من ماهية الايجاب عند القائلين بان النهى
لا يتعلق بالترك كما ان النهى عن الترك جزء منها عند القائلين بان النهى يتعلق
بالترك فان قلت النهى لطلب الترك فالنهى عن الكف لطلب الكف عن

الكف عن المامور به فيلزم ان يتصور كل امر الكف عن الكف وهذا باطل لانه
قد لا يخطر بباله ذلك قلت هذا اخذ على المستدل باعترافه ولا يضر في الجواب
قوله بعض اهل العصر وهو مولانا ميرزاجان ذكر ذلك في حاشيته على
المختصر وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر قوله حاول حمل القول
بالاستلزام منحصر في المعنوي لما استدل القايل بالاستلزام بالدليل المذكور وغيره
واورد عليه الثاني بان الامر لا يحصل في ذهنه حين الامر مفهوم لفظ الضد ولا
مفهوم الكف فكيف يتصور النهي عنه اراد هذا المعاصر تحرير مطلب المثبت على
وجه لا يرد عليه ذلك وتوضيحه على ما ذكره في موضع اخر ان الخطاب على قسمين
اصلي و تبعي والاول اذا وقع لا بد من تصوره وتصور متعلقه كالمامور به
والمنهي عنه بالاصالة والثاني لا يجب فيه ذلك بل يجب تصوره لزومه ومتضمنه
ومثل ما ذكر في بحث المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصودا
للمتكلم ولم يكن له شعور به ويسمى ذلك دلالة اشارة وقد مثل بقوله
تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فلزم منهما ان اقل مدة
الحمل ستة اشهر ولا شك انه ليس مقصود في الايتين ولا شك ان هذا الحكم
المستنبط بهذا الطريق حكم وخطاب مع ان المخاطب لم يتصوره فعلم ان ما
لزم من الخطاب الصريح وان لم يتصوره المخاطب له كان حكما نعم لم يكن
حكما صريحا فنقول ح من قال بالاستلزام لم يرد ان اللفظ دل عليه في حال دلالته
على معناه الصريح وان المخاطب تصوره وتصور متعلقه وحكم عليه حين

الامر

الامر بل اراد ان ذلك يستنبط بالتامل والتفكر في معاني الكلام وان
حكم الاصل مصحح له وهذا مثل مقدمة الواجب على ما ذكره قطب المحققين
من انه لا يلزم من كون المقدمة مامورا بها كونه مشعورا بها للامر حين
الامر وانما يلزم من كون الشيء مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة
لا مطلقا فمن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده وان مقدمة
الواجب ليست بواجبة بنى ذلك على وجوب تصور الخطاب وما يتعلق به في
حال الخطاب وهو انما يجب في الخطاب الصريح دون التبعي فهو ان نازع في
تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فليس نزاعا معتدا
به ومع ذلك فقد عرفت ان بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازع في لزوم
ذلك الحكم من الخطاب الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت وان خصوا الكلام
بالصريح بمعنى ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي
الصريح عن الضد فالنزاع لفظي قوله واما الاكثرون فكلامهم صريح
يعني كلامهم صريح في ان لفظ الامر دال على النهي عن الضد التزاما فالحكم بان
مرادهم ان النهي مستفاد من العقل دون الامر تعسف و يمكن ان يقال لما كان
الامر منشاء لحكم العقل بذلك اللزوم واصلا له بحيث لولاه لم يكن العقل
حاكما بذلك وصف الامر بالدلالة عليه مجازا قوله تعسف عجيب لا فرية بينة
التعسف العدول عن الطريق الحق والخبط على غير هداية والبحث الصرف والخالص
من كل شيء والفرية الكذب المختلف وهو الكذب عن عمد ووجه الاعراب.

ان الثانی افتح من الاول لان الاول قد یکون صاحبه معذورا بخلاف الثانی فی
توصیف القریة بقوله بینة زیادة مبالغة فی لومه قوله علی انتفاء الدلالة لفظا
ای علی ان الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده الخاص بالمعنیین لفظا قوله لا بترک
ضده ای ضده الخاص بالمعنیین المذکورین قوله و جوابه یعلم مما سبق انفا فی
مسئلة مقدمة الواجب قوله بل یحصل ذلک بالسبب و ترک الضد لیس سببا للمامور
کما ستعرفه و لم یجب عن هذه الشبهة بالجواب المشهور و هو انه لو کان مستلزما
للنهی عن اضداده لکان جمیع المباحات المضادة له بل ما عدا تلک العبادة
من العبادات محرمة لانهم یلتزمونه و قیل التحقیق فی الجواب عنها مع کون ترک
الضد مقدمة و موقوفا علیه للواجب و انما اللازمة فی الوجود بلا توقف من الطرفین
و یمکن دفعه بان حصول الفعل یتوقف علی علته التامة التی هی عبارة عن
حصول جمیع الشرایط و عدم جمیع الموانع و لا شک ان کل ما هو ضد له مانع منه فیتوقف
حصوله علی ترکه لان المتوقف علی المجموع متوقف علی کل واحد من اجزائه
بالضرورة فیلزم توقفه علی ترک ضده فهو مقدمة و موقوف علیه قوله
منعنا الاخیرة و هی قوله لان مستلزم المحرم محرم قوله فان العقل یستبعد تحریم
المعلولین دون تحریم علته و هو و ان کان جائزا لانه مقدور بتوسط العلة
لکنه مستبعد عقلا و اذا انضمت العلة مع المعلول فی التحریم یرتفع ذلک الاستبعاد
قوله و کذلک اذا کانا معلولین لعلة واحدة یعنی و کذا اذا کان اللازم و
الملزوم معلولین لعلة واحدة کان تحریم احدهما مستلزما التحریم الاخر و الا

لا ارتفع

لا رتفع التحریم بالکلیة هذه تقریر ان التحریم اذا انتفی فی احد المعلولین
انتفی فی علته ایضا فیلزم اختصاصه بالمعلول الاخر و انه بط لما مر ان تحریم
اللازم یقتضی تحریم الملزوم اذا کان الملزوم علة له و فیه نظر لانا لا نم ان انتفاء
التحریم فی احد المعلولین یقتضی انتفاءه فی علته فان تحریم المعلول مستلزم
لتحریم العلة کما مر و انتفاء الملزوم لا یقتضی انتفاء اللازم و ایضا تحریم
المعلول لکونه غیر مقدور بدون تحریم علته مستبعد کما مر و اما تحریم العلة
لکونها مقدورة لا یقتضی تعلق التحریم بالمعلول کما لا یخفی علی المصنف فاذ
انتفاؤه فی المعلول لا یقتضی انتفاءه فی العلة سلمنا لکن لا نم اختصاصه
بالمعلول الاخر حتی یلزم خلاف الفرض بل یتحقق فی علته من حیث هی علة له ایضا لا یقال
فیلزم اجتماع النقیضین اعنی ثبوت التحریم و عدم ثبوته للعلة لانا نقول انما یلزم
ذلک لو کان الثبوت و عدمه من جهة واحدة و لیس کذلک لان العلة حرام من
حیث هی علة للمعلول المحرم و غیر حرام من حیث هی علة لغیر المحرم فلا یلزم
اجتماع النقیضین لتغایر الجهة قوله و قصاری ما یتخیل الخ اشارة الی ما یمکن
ان یستدل به علی کون تحریم احد المتلازمین مع انتفاء العلیة و الاشتراک
فیها مقتضیا لتحریم الاخر و الی دفعه بالنقض التفصیلی اولا و الاجمالی ثانیا
و کله ظاهر قوله علی ان ذلک ای علی ان تضاد الاحکام لو اثر فی منع اجتماع
حکمین متنافیین فی المتلازمین لثبت قول الکعبی قوله فی ضمن فعل کترک
القتل و الشرب فانه یتحقق فی ضمن اسکان الاعضاء و اطباق الفم قوله

وشناعته هنا القول الشناعة بالفتح الكراهة والمرارة وهي مصدر شنع بالكسر
قوله فيكون واجبة تخييرا ان اراد المجيب ان الواجب ح هو الكلي والمخير فيه
الجايز وهو المباح كل واحد من افراده فلا يلزم كون المباح واجبا غاية ما
في الباب ان الواجب يتحقق في ضمنه فذلك ظاهر البطلان لان الكلي اذا وجب
وجب كل واحد من افراده اذ بتحصيله يحصل الواجب بل تحصيله عين تحصيل
الواجب لان الكلي متحد مع افراده في الوجود وان اراد ان المباح ليس واجبا
عينا لتحقق الواجب يعني ترك الحرام باشياء اخر غاية ما في الباب ان يكون
واجبا مخيرا فهو لا يدفع قول الكعبي بل هو تسليم لما يدعيه لانه يقول بوجوبه
مطلقا لا بوجوبه عينا فقط وقال البدخشاني في شرح المنهاج ان مقصوده
ان المباح لما لم يكن واجبا عينا لتحقق ترك الحرام باشياء اخر وكانت
تلك الاشياء غير محصورة لم يكن واجبا مخيرا ايضا اذ التخيير انما يكون
بين اشياء محصورة والجواب ان تعينها شخصا غير لازم بل هو خلاف
الاجماع فان خصال الكفارة ليست كذلك وتعينها نوعا حاصل فيما نحن
فيه لانه اما واجبا او مندوبا او مكروه او مباح قوله والتحقيق في رده الخ
ولتوضيحه نقول اولا وجود الفعل يتوقف على علته التامة ومن جملتها حصول
جميع شرايطه كتصوره والشوق اليه وارادته ورفع جميع موانعه وعدمه
اما لعدم الشرايط او لوجود الموانع لان انتفاء كل واحد من اجزاء علة
الوجود علة مستقلة للعدم كما بين في محله واذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام

لما كان

الترك

لما كان متوقفا على حصول الشرايط المذكورة وعلى رفع الموانع اعني المباح
واخواته كان تركه اما لرفع الشرايط وهو الصارف ونحوه واما لوجود الموانع وايهما
سبق كان الترك مستندا اليه ولا يحتاج الى الاخر فان وجد ذلك الاخر كان
لازما للترك من غير استناده اليه فح لا ريب في ان الترك مع وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الترك ان قلنا
بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وباحتياج الباقي الى المؤثر لان التارك لا ينفك ح عن الاشتغال بفعل ما
الا ان الترك لا يحتاج اليه ولا يتوقف عليه فيفعل الا من حيث انه مقدمته
له بل هو ملحوظ بذاته فان كان مباحا فمباح وان كان مكروها فمكروه
الى غير ذلك وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف ح من كل فعل
فلا يكون هناك الا الترك المستند الى الصارف واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الترك والامتثال به على فعل من تلك الافعال للعلم بانه لا يتحقق
الترك الا معه فمن يقول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا سببا كان او لا يلتزم
وجوبه من باب المقدمة في هذا الفرض ولا يتكون ذلك بل يصرحون به كما
يشهد له كتب الفروع وقد مثل له بان احدا اذا كان مع امراة جميلة في
بيت وكان يجد من نفسه انه لو لم يشتغل بضد الزنا لصدر منه الزنا ولا
شك ان الاشتغال بالضد واجب عليه في تلك الصورة وصرح بعضهم بان الفعل
الاخر لو كان حراما وجب ارتكاب اقل القبيحين واعلم ان الكعبي ان اراد

ما ذكرناه من التفصيل فلا خلاف له معهم وان اراد ان المباح دايما مقدمة
لترك الحرام فدليله لا ايد عليه قوله ومن لا يقول بح اى من لا يقول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فهو فى سعة من هذا الفرض وغيره لان استدلال
الكعبى مبنى على وجوب المقدمة ومن انكر وجوبها لا حاجة له الى هذا التو[جيهات]
انت خبير بان مطلقا ليس فى موقعه لان من قال بوجوب السبب فقط يلزمه
ان يقول بوجوب العقل فى هذا الفرض لان العقل فيه كما عرفت مما يتوقف
عليه الترك الواجب وهو سببه فليتامل قوله وذلك مستمر الخ اى وجود الصا[رف]
وعدم الداعى مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ففعلها لا ينفك عن الترك
مقارن له من غير توقف الترك عليه بل لو فرض عدمه لتحقق الترك بسبب
تحقق علته وعدم الانفكاك ح انما هو على تقدير عدم بقاء الاكوان واما
على تقدير البقاء فلا يكون ذلك هناك الا الترك مع الصارف فلا يتحقق [المقارنة]
ايض قوله فلا يتصور صدورها الخ لما علم من سند المنع ان علة الترك
عدم الداعى يعنى عدم علة الفعل علم انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة
مع انتفاء علة الترك الا على سبيل الالجاء اذ عند انتفائها يتحقق علة الفعل
المامور به فصدور الضد ح انما هو من باب الالجاء ففعل الضد ح وان كان
علة للترك الا ان الترك ح ليس بحرام حتى يلزم من تحريمه تحريم علته اذ لا تكليف
مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن ان يقال من ان فعل الضد
وان لم يكن علة للترك عند وجود الصارف لكنه علة له عند عدمه فتحريم

الترك

الترك ح يستدعى تحريم فعل الضد وهو مراد المستدل وانت خبير بان
هذا التفريع انما يتم لو لم يكن لرفع الضد مدخل فى تحقق المامور به واما
على تقدير المدخلية كما مر فلا اذ عند انتفاء الصارف فلم يتحقق علته التامة
فلا يكون فعل الضد على سبيل الالجاء قوله بتقدير انكار دلالتها اى ترك
المامور به وفعل الضد قوله لظهور ان الصارف الذى هو العلة فى التر[ك]
ليس علة لفعل الضد لان الصارف يعنى عدم الداعى الى المامور به انما
يكون علة لفعل ضده لو كان الداعى اليه علة لترك الضد وليس كذلك
لان علة ترك الضد هى عدم علة وجوده قوله نعم ليس من تتمة الجواب
بل هو تصديق لما لم يمكن ان يقال فى هذا المقام من ان الصارف اذا كان
علة للترك كان حراما وهو ما يتوقف عليه الضد الذى ليس بحرام فهل
يجوز ذلك فاجاب بانه يجوز اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما الايجاب
مقدمته اذ لو استلزم لزم اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى
وهو باطل قوله من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد اما ارادة الضد لانها جزء
من اجزاء الداعى اليه واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لو كان صدور
فعل الضد على سبيل الاختيار ممتنع وفيه بحث لان الصارف عن المامور به
اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفاؤه يعنى وجود الداعى الى
المامور به ما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على
الوجود يستلزم توقف العدم على العدم والحكم فى الصارف عن

فعل الضد وفى انتفائه اعنى وجود الداعى اليه بالنسبة الى فعل المامور
به والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما فى ذلك على السواء فاذن الداعى
لفعل الضد ما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك
المامور به هى الصارف عن فعله لايخ من اشكال فليتامل قوله فاذا كان واجبا
كان ضمير المفرد يعود الى الضد والتثنية الى الصارف وارادة الضد
قوله سابقا يعنى فى باب مقدمة الواجب قوله عدم وجوب غير السبب المراد
بالسبب السبب التام كما مرت اليه الاشارة فلابد ان الارادة جزء من اجزاء
سبب فعل الضد لان جزء السبب سبب ناقص قوله فلا حكم فيهما اى فلا تتصفان
بالوجوب بواسطة كونهما مقدمة لفعل الضد وفيه ان ايجاب الضد
مستلزم لايجاب علته كما اعترف به المص وارادة الضد جزء من اجزائها
فهى واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لايتصور بدون ايجاب اجزائه قوله
كما قد عرفت من ان النهى عن الشئ يستلزم النهى عن علته قوله ويكون النهى متعلقا
بتلك العلة ومعلولها يعنى ان النهى متعلق بالصارف عن المامور به و
بمعلوله وهو تركه لابتناء المصاحب المعلول وجه المصاحبة قد مر سابقا
وهو ان علة الترك اعنى الصارف وعدم الداعى مستمر مع فعل الاضداد
قوله فلو اراد الخصم الخ فيه شئ لان للخصم بعد ما سمع فى اثناء المعلوق البحث
منع وجوب الصارف باعتبار كونه مقدمة لفعل الضد الواجب لا
يتصور ان يقدم على الاستدلال بهذا الوجه الذى يعود عليه ذلك المنع

بعينه

بعينه واى فايدة له فى ذلك قوله وان كان واجبا موسعا انما وصفه بالواجب
بالموسع لان المضيق لايجرى فيه هذا الدليل اذ ايجاب الضدين على التضييق
دليل على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما مح فالصارف عن احدهما لايتصف
بالتحريم قطعا وان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل الى الاخر فلا يلزم اجتماع
الوجوب والتحريم فى شئ واحد قوله ولاريب فى بطلانه بطلانه مم اذا كان اتصافه
بهما من جهتين كما صرح به بعضهم فى دفع شبهة الكعبى قوله على ان الذى
يقتضيه التدبر الخ منع للملازمة فى قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع
لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لايتم الواجب الا به مستندا بان
ما لايتم الواجب الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك مانع وكلف
ايجابه ممكنا والمانع فى الصارف موجود وهو لزوم اجتماع الضدين يعنى
الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصى وعدم وجوبه لاينافى صحة ذلك الفعل
لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب كما فى مثال الحج قوله على حد غيره من الواجبات
يعنى بغيره من الواجبات الواجبات بالاصالة فانها لاتسقط الا بفعلها قوله
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب يعنى مطلقا فالانسب لو بدل اذا
قوله بالضد الواجب مثل ازالة النجاسة فى المسجد قوله فسقط ذلك الوجوب
اى وجوب كراهة الضد قوله لفوات الغرض منه اى لفوات التوصل الذى
هو غرض من وجوب كراهة الضد وباعتباره قوله ومن هنا اى مما ذكرنا
من ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل وليس على حد غيره من الواجبات

قوله بعدم دلالة الامر على النهي اي بعدم دلالة الامر من حيث هو مع قطع
النظر عن شيء خارج عنه على نهي ضده لما سيجيء من ان الامر مع ارادة المامور
به يقتضي النهي دون الامر وحده قوله اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحال امكانه الضمير الاول يعود الى الموصول وكذا الثاني و
اما الثالث فيعود الى التوصل قوله لا يمكن التوصل لان امكان التوصل
بالشيء فرع امكان ثبوته في نفسه والمقدمة اعني ترك الضد ممتنع عند وجود
الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه فلا معنى لوجوبها ح ولما
كان لقائل ان يقول لم لا يجوز اجتماع الترك معهما لانه لا ينافيهما فيمكن التوصل
ح اجاب بانك قد علمت سابقا انهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة يعني
متى وجدا وجد فعل الاضداد فلا يجوز ان يجامعهما ضده اعني الترك
فلا يكون الترك حين وجود الصارف مما يمكن التوصل به الى المامور به وفيه
نظر لان الترك ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي هذا القدر في تعلق الامر
ويمكن التوصل لامكان ازالة المانع قوله وايضا ح عطف على قوله ومن
هنا يتجه وهو وجه اخر لعدم دلالة الامر وحده على النهي تقريره ان
الدليل على وجوب المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة الفعل المتوقف
على تلك المقدمة فاللازم ح عدم وجوبها عند عدم تلك الارادة فلا يتم
ان يستند اليه والى ارادة الفعل جميعا ولك ان تجعل قوله فلا يتم الاستناد
متفرعا على كل واحد من الوجهين قوله من حيث كونه مقدمة له تقييد

لعدم

لعدم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل وانما قيدها لجواز ان
يكون ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما
في نفسه قوله بانعام النظر يقال انعم في الامر اذا اراد وبالغ قوله المشهور
بين اصحابنا انما قال ذلك لان بعض اصحابنا ذهب الى ما ذهب اليه الاشاعرة
قوله او الاشياء سواء كانت متباينة في الحقيقة النوعية او متساوية
كالاعتاق والاطعام والصوم في الكفارة وكالاعتاق وحده بالنسبة
الى افراده قوله على وجه التخيير ح كقوله في كفارة اليمين فكفارته اطعام
عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة امر بتلك الاشياء على وجه يشعر بجواز ترك كل واحد منها مع الاتيان
بالاخر وتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب فقال اكثر
اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء المتعينة
من حيث انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا يجوز لنا تركه
وايها فعلنا تحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقالت
الاشاعرة وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك
المتعينات اعني مفهوم واحد لا بعينه ولا خفاء في انه لا يجب عندهم فعل الجميع
ولا يجوز تركه وايها تحقق تحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك
حكم جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين في المعنى وانت خبير
بان بينهما اختلافا في الجملة لان الوجوب يتعلق بالخصوص من حيث انه مخصوص

عند الفريق الاول وبالمفهوم الكلي عند الفريق الثاني وتحصيل الاحكام يختلف
بذلك قوله ثم هنا مذهب خ الواجب على هذا المذهب معين عند الله تعالى غير
معين عند المكلفين يختلف بالنسبة الى المكلفين لاختلاف اختيارهم
فما اختاره فهو واجب عليه في علمه تعالى واعلم ان هنا مذهبا اخر وهو
ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف بالنسبة الى المكلفين فان المكلف
ان اختاره فهو المط وان اختار غيره كان ذلك الغير مسقطا له قوله الامر
بالفعل في وقت خ الفعل بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا كصوم
رمضان ويسمى مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زايدا عليه كقدر
الركعة بعد البلوغ مثلا وهذا لا يتعلق به الامر الا باعتبار حمله على ارادة
القضا وهو في حكم الادا شرعا واما ان يكون ناقصا عنه وهو الموسع و
المص لم يذكر الاولين لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني قليل الجدوى
لندرته ومنهم من سماهما مضيقين وفسر المضيق بانه ما لا يفضل وقته
عنه وهو شامل لهما جميعا قوله ويعبر عنه بالواجب الموسع اما التوسعة و
او لتكثر افراده قوله لظنهم انهم يؤدي خ لا يخفى سخافة هذا الوجه وضعفه
قوله وهو الظ من كلام المفيد وعليه بعض الشافعية وهم قد اعتقدوا
ان الشارع اوجب الفعل في اول الوقت وجوز تاخيره الى اخره استدراكا
للفائت قوله تبين ان ما اتى به كان واجبا اورد عليه ان الوجوب لما كان
مختصا بالجزء الاخر لم يكن المقدم واجبا واجيب رة بان الوجوب في تلك

الصورة

الصورة انما هو في الوقت الذي اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف
كاشف عنه وهذا الجواب لا يناسب المقام لان هذا المذهب خص الوجوب
باخر الوقت مطلقا واخرى بان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد
حصول الجزء الاخر ان بقي على صفة التكليف ويرد على الجوابين ان النية
معتبرة في الصلوة مثلا وهي على هذا التفصيل غير مقدورة وعلى الجواب الثاني
ان كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما ياتي
بعده اذ من شان المؤثر في وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها
قوله كان نفلا قيل مقصوده انه كان نفلا مسقطا للفرض واورد عليه انه ان
اخرج في اخر الوقت عن صفات التكليف لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون
مسقطا للفرض واجيب عنه بانه لم يرد انه يتحقق هذا الوجوب ويسقط به بل اراد
انه لم يتحقق في شانه الوجوب وبعد ذلك يرد عليه امران احدهما انه لو لم
يفعله لزم ان لا يكون اثما مع ظن الموت قبل الاخر والثاني انهم اجمعوا على
ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما
مع الصلوة في اول الوقت قوله واما ما لبعض العامة ذهب بعض الحنفي الى
الاول والكرخي الى الثاني قوله كان واجبا بالاصالة من غير فرق قوله واجبا
رد على المذهب الثاني حيث قال في الاول نفل وقوله بالاصالة رد على المذهب الاول حيث قال ان
في الاخر قضاء تابع للاول وقوله من غير فرق رد على المذهب الثالث وهو ظ
قوله يكون راجعا الى الواجب المخير لان الواجب على هذا التقدير احد

الاشخاص المتماثلة فى النوع المتماين باجزاء الوقت قوله وهو العزم على اداء
الفعل فى ثانى الحال انما فسر البدل بالعزم لعدم وجوب غيره بالاتفاق
وانما اتى لفظ الاداء للتنبيه على ان من اعتبر بدلية العزم جعله بدلا عن ايقاع
الفعل لا عن الفعل نفسه فلا يرد عليه ما اورده صاحب المنهاج من ان كون العزم
بدلا من الفعل يقتضى سقوطه راسا كما فى الكفارات والطهارات ومن انه
يلزم تعدد البدل فى اجزاء الوقت مع وحدة البدل وهو الفعل وانه باطل
لان البدل انما يقوم مقام الاصل فاذا قام واحد لم يكن الباقى بدلا لاستواء
وجوده وعدمه ووجه عدم الورود ان العزم بدل عن ايقاع الفعل فغاية ما
لزم سقوط الايقاعات فى اجزاء الوقت قبل الضيق لا سقوط الفعل نفسه
والايقاع متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل متعدد
وكل بدل يتادى به مبدله قوله اذا تاخر عن اول الوقت ووسطه انما خصهما
بالذكر لان اخر الوقت بقدر ما يقع الفعل فيه لا يجب البدل فيه اجماعا بل
يتعين الفعل قوله قال السيد المرتضى نعم لم يذكر السيد فى الذريعة القول
بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا يشعر بكونه غير معروف فى عصره قوله
دعويان احديهما تساوى جميع اجزاء الوقت فى الوجوب والاخرى عدم وجوب
العزم مستفاد من الامر مثل وجوب الصلوة فانه مستفاد من الامر مثل وجوب
الصلوة فانه مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وغير
الروايات قوله تحكما اى ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه وفيه نظر لان بمجرد

عدم

عدم دلالة الامر على التخصيص لا يلزم ان يكون التخصيص تحكما لان انتفاء
بعض المدارك لا يستلزم انتفاء الكل فتفريع التحكم وجعله نتيجة
لما قبله لا يخ من شئ اللهم الا ان يقال مقصوده ان التخصيص تحكما الا ان
يكون هناك دليل من خارج بقرينة ما سيأتى قوله وايضا لو كان الوجوب
مختصا هذا الدليل مثل الاول عام يبطل المذاهب الثلثة قوله فلا يصح
كالو صلاها قبل الزوال عدم الصحة مطلقا ممنوع كيف والخصم يقول بصحته
نقلا وقياسه على ما فعل قبل الزوال فاسد لان الخصم يقول قد جوز
الشارع تقديمه الى الزوال كما جوز تقديم الزكوة الى وقت معين وتقديم
غسل الجمعة الى اول الخميس عندكم اللهم الا ان يدعى الضرورة او الاجماع
او يقال جواز ذلك فى بعض الصور لما يقتضيه لا يقتضى جوازه مطلقا وفى
الكل كلام اما فى الاول فلانه دعوى الضرورة فى محل النزاع واما فى الثانى
فلان الخصم مخالف فلا يسلم الاجماع واجماعنا لا ينهض عليهم حجة وهو غير مسموع واما فى
الثالث فلانه دفع للسند قوله فيكون بتاخيره عن وقته عاصيا اى
فيكون المصلى بتاخيره عما للواجب الذى هو الصلوة مثلا عن وقته
عاصيا وانما لم يذكر قيد العمد لاشعار التاخير به وللعلم بان الناسى لا يكون
بالتاخير عاصيا وفيه ايضا نظر لان الخصم ان سلم العصيان بالتاخير
يمنع الاجماع على عدم العصيان وان لم يسلمه يمنع كون القضاء مستلزما
للعصيان فلا يصح التفريع وقياس التاخير الذى لم يتحقق معه العصيان اعنى

التاخير الى اخر وقت الظهر على التاخير الذى يتحقق معه العصيان اعنى التاخير
الى ان يخرج وقتها ويدخل الوقت المختص بالعصر فاسد **قوله** وهما خلاف
الاجماع اى عدم الصحة قبل اخر الوقت والعصيان بالتاخير عن اوله خلاف
الاجماع **قوله** ولنا على الثانية انا لا امور دلنا الخ قال المص فى الحاشية عد
عن الاستدلال المشهور على نفى بدلية العزم وهو انه ان ساوى الفعل فى
جميع الامور المعتبرة سقط التكليف به والا لم يكن بدلا وانه ان وجب
فى الوسط كما وجب فى الاول لزم تعدد البدل وهو العزم مع وحدة المبدل منه
وهو الفعل وان لم يجب فهو المط ووجه العدول ان التحقيق ما ذكره بعض
الافاضل من ان القايلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن
ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل فى اجزاء الوقت والبدل هو ايقاع
العزم فيها لا فى الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل بدل يتادى به مبدله
انتهى اقول بقوله لا فى الجزء الاخير يندفع الاستدلال الاول لان وجوب
بدلية العزم يسقط الفعل فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه ايض لان الفعل
فيه متعين ولا بدل له فلا يلزم سقوط التكليف **قوله** والجواب عن الاول
ان الانفصال ظاهر صلبه ان الواجب الموسع له فى اجزاء الوقت بدل من نوعه
وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف المندوب فانه
ليس له اصلا فظهر الانفصال والافتراق بينهما وهذا الجواب فى الحقيقة
منع لقوله وحيث يجب فليس هو غير العزم **قوله** وعن الثانى انا نقطع الظاهر

ان هنا

٧٨

ان هنا معارضة وفى قوله نقطع اشارة الى ان هذه المقدمة اجماعية
قطعية او ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال لا يقال انه لو كان فاعل الصلوة
ممتثلا لها لكونها احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم دون الصلوة كما فى
خصال الكفارة حتى يتوجه انه ان اريد بفاعل الصلوة فاعلها فى اخر
الوقت فالملازمة ممنوعة لان الفعل متعين فيه ولا بدل لها وان اريد
بفاعلها فاعلها فيما قبل الاخر فبطلان اللازم ممنوع لجواز الاتيان بالعزم
دون الصلوة ح ويمكن ان يكون منعا لقوله ثبت فى الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة اى لا نسلم ثبوت حكم الخصال فيهما وانما يثبت لو لم يكن الامتثال لخصوصية
الصلوة **قوله** على تقدير تسليمه اشارة الى منع حصول الاثم بترك العزم
اى القصد على الفعل فى ثانى الحال لانه عين محل النزاع **قوله** على من كل
واجب الخ مضيقا كان او موسعا وفى هذا التعميم زيادة مبالغة فى
ان الاثم ليس لاجل التخيير بين فعل الموسع والعزم لحصوله فى ترك عزم
غير الموسع ايض **قوله** متذكرا له بخصوصه لحكم خاص مثل وجوب الصوم
وانما اعتبر الالتفات والتذكير فى تحقيق وجوب العزم لان الغافل غير
مكلف به **قوله** حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان لم يرد ان العزم
بالواجبات اعنى ارادة الاتيان بها من لوازم الايمان غير منفك عنه تحقيقا
للتصديق والاذعان بما جاء به النبى ع كما ظن اذ لو اراد ذلك لزم ان لا
يكون تارك الواجب مع التصديق بوجوبه وتارك العزم عليه مؤمنا وانه

بط قطعا وان لا يتخلف العزم على الواجب عن التصديق بوجوبه
بطلانه لا يخفى على ذى مسكة بل اراد انه من توابعه ورواد فه يعنى انا
امنا الرجل وجب عليه العزم على الواجبات فى اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا
على الوجه المذكور وانت تعلم ان قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع
الظاهر موضع الضمير لئلا يتوهم عوده الى الحكم لانه يوجب قلب المقصود قوله
على الوجه الذى ذكر من الاجمال والتفصيل قوله ولا وجه اى وللتوقف فى
وجوبه وجها اذ لا دليل على وجوب ارادة الاتيان بالواجبات فى اوقاتها
قبل تلك الاوقات ولا على عدمه قوله وان كان الحكم الخ اى وان كان الحكم
بالوجوب متكررا فى كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعا قوله وربما استدل
له اى لوجوب العزم على الوجه الذى ذكر قوله لكونه عزما على الحرام اشارة
الى الصغرى والكبرى مطوية تقريره العزم على ترك الواجب عزم على الحرام
والعزم على الحرام حرام فالعزم على ترك الواجب حرام فيجب العزم على فعل الواجب
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين بحيث امتنع احدهما وجب الاخر قوله
وهو كما ترى اشارة الى ما فيه من المناقشات اما اولا فلان ترك الواجب
حين كونه واجبا حرام لا قبله فحرمة العزم على تركه مقيد بذلك الوقت
ايضا اذ لا يزيد الفرع على الاصل واما ثانيا فلانا لا نم ان العزم على الحرام
حرام والا لكان العازم على الضرب ظلما عاصيا وهو مم واما ثالثا
فلان قوله فيجب العزم على فعل الواجب مم بل الخ يجب عدم العزم على

ترك

ترك الواجب وهذا العزم من حيث هو لا يستلزم العزم على فعل الواجب
قوله فيخرج عن كونه واجبا فيه نظر لان جواز ترك الواجب يستلزم خروجه
عن كونه واجبا اذا كان معينا واما اذا كان مخيرا فلا كما فى خصال الكفارة
لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض الاخر لا يخرجه عن الوجوب
وما نحن فيه من هذا القبيل قوله مما حققناه انفا فى اثبات الدعوى
الاولى من ان الامر يدل على التوسعة قوله لو كان واجبا فى الاو
المراد بالاول اول الوقت الى ان يبقى مقدار الفعل فاندفع ما قيل من ان
عدم وجوبه فى الاول لا يوجب اختصاص وجوبه بالاخر لجواز تحققه بالوسط
ولا حاجة الى الجواب عنه بانه لا قايل بالوجوب فى الوسط فلا حاجة الى
ابطاله وانت خبير بان هذا الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالاخر
فقط ولا يدل على ان المقدم نفل مسقط للفرض قوله فان اللزوم على المذ
انما يتم الخ قيل هذا الجواب لا يصح على مذهب من خصص الوجوب بالاول والحق
انه يصح بادنى تصرف لانهم وان خصصوا الوجوب بالاول لكنهم قايلون
بان الفعل ليس بمتعين فى الاول بل المكلف مخير بين ادائه فى الاول وقضائه
فى الاخر ولهذا لم يعص بالتاخير اجماعا قوله تعليق الامر بل مطلق الحكم
على شرط مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت
حر والشرط قيل هو ما يتوقف عليه وجود الشئ واخص منه ما قيل
من انه ما يستلزم نفيه نفى امر لا على وجه السببية وقيل هو المذكور

بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون جملة اى حكم بانه يحصل مضمون
تلك الجملة عند حصوله وهذا التفسير احسن لان الشرط بهذا المعنى
يمكن ان يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول والمراد به الفاضلان العلامة
وابنه فخر المحققين **قوله** يجرى فى العرف مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك
فيه نظر لانا لا نم ان المثال المذكور يجرى هذا المجرى اما الان هذا المثال
لا يفيد انحصار الشرط فى الاكرام بخلاف قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك
فانه يفيد ذلك لما قرره ائمة المعانى من ان تعريف المبتدا باللام يفيد
انحصاره فى الخبر كما فى قولك الامير زيد والشجاع عمرو ولعل التبادر
يستفاد من هذا الانحصار وهو مفقود فى المثال واما لان المذكور
بعد ان واخواته فى اللغة شرط الايقاع الحكم اى اصداره من المتكلم كما
يقال مثلا فى ان نزول الثلج فالزمان شتاء معناه نزول الثلج شرط لحكمى بان
الزمان شتاء لا انه شرط لثبوت الشتاء ووجوده فى الخارج فعند انتفاء النزول
انتفى حكمى بالشتاء لا ثبوته ووجوده فى الخارج وانما ينتفى ثبوته فيه لو كان الشرط
شرطا للثبوت فيه وهو ممنوع وعلى هذا فالمثال المذكور يجرى مجرى قولنا
الشرط فى حكمنا باعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء حكمنا بالاعطاء
عند انتفاء الاكرام لا انتفاء الاعطاء فى الخارج وهو مطلوبكم ولا ينفع
لكم القول بان الجزاء ان كان انشاء لزم انتفاء ايقاعه انتفاء وقوعه
ثبوته لما تقرر من ان الانشاء لا خارج له لان دعواكم فى مفهوم الشرط مطلقا

سواء كان

سواء كان الجزاء خبرا او انشاء واما الان مدخول ان يجوز ان يكون سببا
فيجرى المثال مجرى قولنا والسبب فى اعطائه اكرامك ولا نسلم ان المتبادر
من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام لجواز وجوده بسبب اخر اذ الشىء
الواحد يجوز ان يكون له اسباب متعددة والقول بان جواز وجود سبب اخر
لا يضر فى ظهور انتفاء الحكم لان الاصل عدمه مدفوع بما ستعرفه فى الجواب
عن استدلال السيد وبعد تسليم ذلك نريد ان حجية مفهوم الشرط عندكم
مشروطة بان لا يكون خلاف الشرط اولى منه فى الحكم ولا مساويا له والا
لكان الحكم ثابتا عند ثبوته فى ذلك المخاطب قطعا او يجوز ان يكون للحكم
شرط اخر اولى او مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه
على ان ما ذكرتم ينتقض بنحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء
الانسانية لا يقتضى انتفاء الحيوانية اللهم الا ان يقال هذا المثال
وامثاله واردة على قاعدة المعقول غير صحيح عند ارباب اللغة **قوله** بل هو
حرام سواء اردن التحصن ولا **قوله** والجواب عن الاول يمكن دفعه بان
السيد يقول اذا جاز ان يكون للشىء شرط متعددة كل واحد منها
مستقل فعند انتفاء شرط مخصوص كالاكرام فى مثالكم لا ينتفى المشروط
كالاعطاء وهذا لا سترة عليه فهذا الجواب تسليم لما ادعاه السيد كما
لا يخفى **قوله** كان الحكم مختصا يمكن دفعه بان مقصود السيد انه اذا جاز
ان يكون للشى شروط كثيرة ووقع ذلك فى كثير من المواضع كما يشهد به

قوله اكثر من ان تحصى لم يحصل لنا مع عدم العلم بوجوده رجحان عدمه

ونظير ذلك ما قيل في العام قبل الفحص عن المخصص من انه لا يحصل لنا

الظن بعدمه بناء على اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات

قوله والموضوع هنا منتف المراد بالموضوع الاكراه وهو منتف عند عدم

ارادة التحصن قوله لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء الخ

الملازمة ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شي منهما ولو قال

لانهن اذا لم يردن التحصن لم يردن عدم البقاء سواء اردن البقاء او لا او

مع ارادتهن عدم البقاء الى اخره لسلم عن هذا المنع وقد يجاب عنه

بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلوها عن الارادة بل لا بد من ان يكون

احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة

لاحد المقدورين بالوقوع ولا شبهة في ان احد الضدين واقع البتة

فلا بد له من امر يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما عند من فسرها

بانها ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون

للنفس ميل الى شي منهما قوله فلا يتعلق به الحرمة ولا يتعلق به الاباحة ايضا

ولم يذكرها اكتفاء بما مر قوله فالمولى احق بارادتها لكماله في العقل

ونقصانهن ففيه تحريك لحمية المولى قوله او لان الاية نزلت فيمن يرد التحصن

حاصله ان في التقييد تنبيه على تحقق الارادة في تلك الحالة كما قيل

ان لابن ابي كانت ست جوار وهو كان يكرههن على البغاء وضربهن

عدم م

عليه فشكى بعضهن على النبي صلعم فنزلت الاية واعترض بان العبرة بعموم

اللفظ لا بخصوص السبب وقد اعتبر في هذا الجواب خصوص السبب واجيب

بان ما استفيد من اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن عموم

باق الى يوم القيامة ولم يتخصص بالسبب نعم لم يثبت مفهوم الشرط لظهور

فايدة اخرى للشرط غيره قوله واختلفوا الخ يعني واختلفوا في ان تعليق

الحكم على احدى صفتي الذات مثل في الغنم السائمة زكوة هل يقتضي

نفيه عند انتفائها وثبوت الاخرى مثل المعلوفة ام لا وينبغي تقييد

محل النزاع بما اذا لم يكن للوصف فايدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك الوصف

فلا يقتضي نفيه اتفاقا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق

وتلك الفايدة هنا منعهم عن عادتهم من قتل اولادكم خشية للفقر

مع ما فيه من الاشعار باولوية الحكم في خلافه قوله وجح جنح بالجيم والنون

والحاء المهملة بمعنى مال قوله والعلامة ذهب العلامة الى ان تعليق

الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه الا على تقدير ان يكون الوصف

علة لذلك الحكم فانه ح يقتضي انتفاؤه عند انتفائه والا لزم اما ابطال عليه

ما فرض علة وذلك اذا كان الحكم في غير محل الوصف معللا بعلة اخرى فلا

يكون ذلك الوصف علة تامة بل العلة ح احد الامرين هف واما وجود

المعلول بدون العلة وذلك على تقدير استناد الحكم في غير محل الوصف

الى هذا الوصف الزايل وانه مح وههنا بحث وهو ان تعليق الحكم بالوصف

للفقر م

كما هو موضوع المسئلة ليشعر بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف تقتضى
حجيته مفهومه فلابد له من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف اللهم الا ان يقال
المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنص او يقال المراد انه اذا ثبت ان الوصف وحده
علة للحكم ينتفي الحكم بانتفائه **قوله** وكثير من الناس كابي علي وابي
هاشم والمتكلمين كلهم وابن سريج وجماعة من الشافعية كابي بكر الفارسي
والقفال وجماعة من الحنفية وغيرهم **قوله** ولانه لو كان كذلك لخ اي ولان
نفي الحكم عن محل الوصف لو كان بعين اثباته في محله او جزئه لكانت دلالة التعليق
عليه بالمنطوق اذ المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقيا
او تضمنيا والخصم معترف بانها ليست بالمنطوق فلا حاجة لنا الى الاستدلال
على نفي المطابقة والتضمن **قوله** فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف
اذ لا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا اهن زيدا الفاسق انتفاء
الاهانة عند انتفاء الفسق حتى شاع بينهم ان التعليق بالوصف مشعر
بالعلية سلمنا ولكن المثبت يقول يستنبط منه نفي الحكم بالتامل الصادق
وان لم يكن به شعور في حال الخطاب ولزوم الشعور انما هو في
الخطاب الصريح دون الضمني وقد مر مثله **قوله** وجرى مجرى قولك الانسان
الابيض لا يعلم الغيوب ذكر الابيض لما لم يكن مفيدا لثبوت العلم بالغيب
لغيره كان مستهجنا عاريا عن الفائدة ومثله الاسود **قوله** فيما ذكرتم
من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف **قوله** بل هي كثيرة لخ لا ريب في كثرة

فوايد

فوايد لكن المثبت يدعى ان اظهرها ما ذكرتم ومجرد الاحتمال لا يقدح
في الظهور **قوله** وجوابه ان المدعى يمكن تقرير الاعتراض بوجه يندفع عنه
هذا الجواب وهو ان التخصيص يقتضي نفي الحكم اذ لم يظهر فايدة اخرى
مساوية لذلك النفي في الظهور لا مطلقا وما ذكرتم من الاحتمالات لا يساويه
في الظهور **قوله** يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قيل هذا ينافي الحكم
بوجوب غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي بالمفهوم عما بعدها
لدليل كالاجماع وفعله عم ونحوهما **قوله** بعض العامة كالامدي وابي حنيفة
قوله معناه اخر وجوب الصوم مجي الليل فيه نظر لانه يجوز ان يكون معناه
ان الحكم النفسي اعني ايجاب الصوم هذا الايجاب اخره مجي الليل وهذا
انما يدل على انتفاء هذا الحكم فيما بعده لا على انتفاء الوجوب وبعبارة
اخرى ان اردت ان معناه اخر وجوب الصوم المستفاد من هذا الخطاب
مجي الليل فمسلم ولكن قولك فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن
الليل اخره مم لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا الخطاب والحكم
الثابت فيما بعدها من مقتضى خطاب اخر فمجي الليل اخر بالنسبة الى
الاول ووسط بالنسبة الى الثاني ولا ضير فيه وان اردت ان معناه اخر
وجوب الصوم المطلق مجي الليل فهو مم **قوله** بخلافه هناك حال عن
الضمير المستكن في ظاهر والضمير عايد الى اللزوم وهناك اشارة الى
التعليق بالصفة **قوله** اقوى دلالة من التعليق بالشرط الاظهر ان يقول

من التعليق بالصفة الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة
كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضا **قوله** وان علم الآمر
انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بشرط فلا يخ اما ان يكون الشرط موجودا
في وقت ذلك الفعل اولا وعلى التقديرين فالآمر والمامور اما عالمان
به او غير عالمين او بالتفصيل فهذه ثمان صور فان كان الشرط موجودا
جاز الامر به مطلقا وان كان مفقودا وكان الآمر جاهلا جاز ايضا سواء كان
المامور جاهلا اولا وان كان الآمر عالما بانتفائه ففيه الخلاف سواء كان
المامور عالما او جاهلا فعند الجمهور من الاشاعرة يجوز وعند اصحابنا
والمعتزلة لا يجوز **قوله** وربما تعدى بعض متاخريهم زعم بعض متاخريهم
انه لا فرق بين جهل المامور وعلمه بانتفاء الشرط لعدم اقتداره على الفعل
ح وايضا لا يصلح للمانعية كما في صورة الجهل والجواب عدم المانع لا يكفي في
جواز الامر بل لا بد من وجود الباعث ايضا وهو متحقق في صورة الجهل
دون العلم لانه اذا جهل يطيع ويعصي بالبشر والكراهة بخلاف ما اذا
علم فانه لا يتصور العزم عليه والتوجه اليه فلا يتصور هنا تلك الفايدة
قوله كون الآمر جاهلا بالانتفاء الجهل بالانتفاء انما يتصور في الشاهد
ولهذا مثل به واما الغايب فلا يعزب عنه مثقال ذرة ثم المقصود انه
يصح الامر من الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا بحصوله فان
حصل ثبت التكليف وان انتفى تبين عدمه والمخالفون يقولون

بثبوت

بثبوت التكليف مع انتفاء الشرط في هذه الصورة وفي صورة العلم ايضا
قوله بما ترى متعلق بالترجمة والمعنى لا يعجبني التعبير عن هذا البحث
بما ترى من ذكر الشرط مطلقا اذ لا نزاع في جواز الامر بالواجب المطلق عند
انتفاء شرطه كالامر بالصلوة عند عدم الطهارة وانما النزاع في شرط
الواجب المقيد كالتمكن من الفعل والقدرة عليه والحيوة ونحوها **قوله**
وانما لم اقدر اعذر كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان هذه الترجمة اذا كانت
غير مستحسنة لم جئت بها ولم ما عدلت عنها الى ما هو احسن منها وتقرير
الجواب اني لم اعدل عنها قصدا الى مطابقة دليل الخصم لدعواه لانه
جعل الشرط مطلقا مطلبا واقام عليه الدليل بقرينة جعل ارادة المكلف
من الشروط مع انها من شرايط الوجود دون الوجوب **قوله** واحسن لنا دليله
عن اصل المطلب حيث خصص الشرط بشرط الوجوب ولم تغيره مطلقا **قوله**
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع يعني انهم قالوا يجوز
ان يكلف الله سبحانه العبد بشرط ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا
ينافي كونه مامورا كما اذا امر الانسان بالصوم المعين بشرط ان لا يسافر
فاذا الزم السفر بقي الامر ح بحاله كذا نقل عنه ولده قدس سره **قوله** الذي
يبين ذلك ح ادعى انه سبحانه لا يامر بالفعل عند انتفاء شرطه وبينه بان
ذلك قبيح في شاننا فكيف في القديم المنزه من كل نقيصة وانما نسب العلم
بانتفائه الى اخبار الرسول لان علمنا بذلك عقلا ممتنع كما يجيء فانحصر طريقه

الى الفعل ثم ان ذكر الرسول الله على سبيل التمثيل والا فاخبار كل معصوم مثله **قوله** فتح منا ان يامر بذلك ممر لانه انما يتم لو كان الغرض من التكليف هو الامتثال فقط وليس الامر كذلك لان الامر كما يحسن للامتثال بالمامور به كذلك يحسن للامتحان والاختبار بما يظهر من المامور من امارات البشر والكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة لا يسلم منكم دعوى القبح العقلي **قوله** فقد علمنا مرفوع على انه فاعل الحسن يعنى حسن فقد علمنا بصفة المامور فى المستقبل دخول الشرط فيها كقولنا افعل غدا ان كنت باقيا على صفة التكليف ولو كان لنا علم ببقائه عليها قبح هذا الشرط لانه انما يدخل فى المشكوك فيه دون المعلوم **قوله** ولنا اليه طريق الظ انه منصوب على انه حال من العلم وضمير اليه يعود اليه ويحتمل ان يكون معطوفا على يصح والضمير يعود الى الموصول **قوله** نحو حسن الفعل فلا يصح ان يقال افعل هذا ان كان حسنا مع العلم بحسنه لان الشرط انما يناسب دخوله على المشكوك **قوله** لا يصح ان يعلم عقلا يحصله ان العقل غير مستقل فى الحكم بان المامور متمكن من الفعل فى المستقبل لانه يجوز موته او جنونه مثلا فح طريق العلم به منحصر فى خبر المخبر الصادق فاذا فقد الخبر دخل الشك فيه فوجب الشرط عند الامر به وبالجملة ان علم التمكن فتح الشرط والا وجب **قوله** ويكون الظن فى ذلك قايما مقام العلم حاصله ان صحة الامر موقوف على علم الامر بالتمكن حيث امكن والا فيتعذر قام الظن

مقامه

مقامه **قوله** دون من لا يعلم ان لا يتمكن يفهم منه انه لا يجب ان توجه الامر نحوح والمقصود انه لا يجوز ولو قال بدل لا يجب جاز لكان اظهر **قوله** فلا عزو بالعين المعجمة والزاء المهملة الساكنة بمعنى لا عجب **قوله** و اقلها ارادة المكلف انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان المستدل وهو الاشعرى غير قايل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية لانهم ينكرون اسناد افعال العباد اليه سبحانه **قوله** فلا تكليف ولا معصية اما عدم التكليف فلعلمه تعالى بانتفاء شرطه كالارادة واما عدم المعصية فلانها باعتبار مخالفة التكليف وهو منتف **قوله** [illegible] ينقطع التكليف اى عند المعتزلة اذ التكليف [illegible] مع الفعل فهنا ايضا دليل الزامى واعترض لا يلزم من انقطاع التكليف بعد الفعل ان يلزم احد انه مكلف لجواز ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن لاح ليرد بالاجماع ولا فى حال الفعل ليدفع بانه مناقض لمذهبهم بل قبله ولا استحالة فيه وعلى هذا يبطل الملازمة واجيب بان معنى قوله لم يعلم احد انه مكلف لم يعلم فى شىء من الازمنة انه مكلف فى ذلك الزمان فاندفع الايراد وتم الملازمة انت خبير بان اللازم من الدليل ح انتفاء العلم بالتكليف من بعض الوجوه لا مطلقا لبقاء احتمال واحد للعلم به وهو ذكره المعترض بعين ما ذكره المعترض فكون اللازم ضروري البطلان مم **قوله** وقبله لا يعلم واعترض بانه لا يلزم من انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل

ومعه وبعد انتفاء العلم به مطلقا لجواز ان يعلمه في الجملة وان لم يعلمه
باحد من الوجوه الثلثة واجيب بان العلم بالتكليف مع العلم بامتناع كونه
في شيء من الازمنة ح ضرورة انه لو حصل العلم لحصل في واحد منها
لاستحالة وجود المشترك في الخارج دون معين منها قوله واجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت بشرط ان يمضي من الوقت ما يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع
التكليف ح كما في المضيق قوله الثالث لو لم يصح اي لو لم يصح التكليف
بما علم عدم شرطه لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده واللازم بط اما
الملازمة فلانتفاء شرط وجوب الذبح عند وقته وهو عدم نسخه وهذا
يقتضي عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب ضرورة ان العلم
بالشيء فرع ثبوته في نفسه واما بطلان اللازم فلانه لو لم يعلمه لم يقدم
على ذبح ولده بتهيئة الاسباب من الاضجاع وتله للجبين وامرار المدية
على حلقه لانه حرام على تقدير عدم العلم بالوجوب ولم يحتج ايض الى
فدائه وقد قال الله تعالى وفديناه بذبح عظيم قوله وح فتوجه المنع عليهما جلي
اي اذا كان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا
وقدرته على امتثال الامر لا في الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمتين جلي
ظاهر اذا اراد باللازم عدم عصيان احد بترك الواجبات مطلقا
لان هذا ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن و
القدرة بالضرورة وانما اللازم له عدم العصيان بترك الفعل

الذي

الذي علم عدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم عدم العصيان
بترك هذا الفعل فبطلانه ممنوع وانما لم يتعرض المص لهذا لان مساق
الدليل يابى ارادة هذا المعنى قوله المنع من بطلان اللازم وهو انه
لم يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف في ذلك الزمان والسند
انا نذهب الى انه بعد خروج الوقت يعلم انه كان مكلفا بالفعل في ذلك
الوقت قوله وليس يجب جواب عن سؤال مقدر تقريره لو كان العلم بالتكليف
بعد مضي وقت الفعل لا قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك
المامور به عند دخول وقته لعدم علمه بالتكليف وانه بط بالاتفاق
وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرايط التكليف غلبت
ظنه ببقائه عليها ووجب عليه التحرز عن الترك ولا يحصل ذلك التحرز
الا بالشروع في الفعل وبالجملة وجوب التحرز ليس موقوفا على العلم
بالتكليف بل يكفي الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم وجوب
الفورية في الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع
في الفعل ويمكن ان يجاب بان الموسع له افراد وكل فرد منه واجب
على التخيير ولا يحصل التحرز عن فعل الفرد الاول الا بالشروع فيه
فاذا تركه كان الحكم في الفرد الثاني مثله وليس المراد انه لا يحصل
التحرز عن ترك الماهية الا بالشروع في الفعل فليس فيه دلالة على
وجوب الفورية قوله ان يخترم السبع في القاموس اخترم فلان

مبنيا للمفعول مات واخترمته المنية اخذته فالسبع فاعل والمفعول
محذوف قوله بنية الفرض ولو لم يكن عالما بان الفعل وجب عليه لم
يجب عليه نية الفرض ويظهر من هذا الاستدلال ان ما اشتهر بين الاصوليين
من ان التكليف بالفعل عند الاشاعرة انما يتوجه عند المباشرة لا
قبله ليس على ما ينبغي لانهم يقولون بتوجه التكليف قبل الفعل وبقائه
حال المباشرة ثم ان دعوى الاجماع على وجوب نية الفرض مع وجود
المخالف اما مبنى على انعقاده قبل الخلاف وعلى ان المخالف نادر لا
يعبؤ به قوله اذ يكفى اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام السابق
تقريره ان الاجماع على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف
قبل الفعل اذ يكفى فى وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا
سبيل الى القطع وهى حاصلة للنائم قوله الذى هو فرى الاوداج يقال
فريت الشئ افريه فريا اى قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك وهو
عرق فى العنق قوله بل كلف بمقدماته يمكن ان يجاب بان الظاهر
المتبادر من قوله انى اذبحك فرى الاوداج والمامور به فى قوله
افعل ما تؤمر هو الذبح لان غيره لم يكن مذكورا واما حمله على المقدمات
المذكورة فمجاز لا يصار اليه الا بدليل ولا دلالة قوله وناديناه ان
يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا عليه باعتبار ان تصديق الرؤيا هو فعل
ما هو مرئى فى المنام وما فعله لا مقدمات الذبح فهى المرئية فى المنام

دون الذبح لعدم وقوعه مدفوعة بان الامر بالذبح مستلزم للامر بمقدماته
والشارع فى المامور به يصح ان يقال له انه مصدق له فيكون اتيانه على انا
لو لم نقل بوجوب المقدمة لصح ايضا اطلاق التصديق للشروع فيها
كما لا يخفى على المنصف ويؤيد ما ذكرناه امور الاول قوله تعالى ان
هذا لهو البلاء المبين اذ الظاهر ان هذا اشارة الى الذبح بالمعنى
الحقيقى بقرينة التاكيد بان وباللام وباسمية الجملة وبالتعريف المفيد
للحصر مع تاكيده بضمير الفصل وبالوصف المفيد لامتياز هذه البلية من
بين البلايا لشدتها واستيحاشها فى النفس واما حملها على المقدمات
فبعيد لسهولة الاتيان بها وعدم وحشتها فى النفس مثل الذبح والقول
بان تلك المقدمات بلية عظيمة باعتبار عدم العلم بمآل الامر واحتمال
ان يومر بالذبح نفسه بعدها ففيه مناقشة اما اولا فلان العظمة
ح انما هى بالغير بخلاف ما ذكرنا فهو اولى واما ثانيا فلان الامر بذبح
الانسان خلاف المتعارف فذلك الاحتمال بعيد جدا والثانى قوله
تعالى وفديناه بذبح عظيم اذ الظاهر ان الامر كان متعلقا بذبحه وانما
الفداء بدل عنه لان الامر لو كان متعلقا بالمقدمات وقد فعلها
فلم يحتج الى الفداء لان الفداء بدل ولا حاجة الى البدل مع وجود
المبدل منه على ان الظاهر ان يكون الفداء من جنس المفدى والقول
بان الفداء بدل من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد

امر بها او عما ظن انه سيؤمر به من الذبح نفسه بعيد غاية البعد لان
الفداء عما لم يجب غير معقول ظاهرا او قد يجاب عن اصل الدليل بان
تعلق الامر بالذبح مسلم ولكن انتفاء شرطه يعنى عدم نسخه ممنوع لانه
روى انه عليه السلم فرى اوداج ابنه لكن كلما فرى جزءا اعاد ملتحما فقد
فعل ما امر به من الذبح وان لم يبطل الحيوة وربما يدفع ذلك اولا بانه
خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح
لما احتيج الى الفداء ويمكن الجواب عن الاخير بان الفداء بدل عن الحيوة
لا عن الذبح **قوله** وعن الرابع انه لو سلم اشارة الى كون الامر بالفعل
حسنا لمصالح تنشأ من نفس الامر دون المأمور به كالابتلاء والامتحان
وتوطين النفس على الامتثال والعزم على الاتيان به مستندا بان ذلك
انما يعقل اذا كان الامر جاهلا بحال المأمور واما اذا كان عالما
فلا معنى له والحق ان هذا المنع مكابرة لان الكلام فى خواص صيغة
الامر ومقتضياتها من غير ملاحظة لخصوص الامر على ان ذلك لا
يمتنع فى حق العالم ايضا وانما يمتنع لو كان المقصود تحصيل العلم و
اما اذا كان المقصود اكمال الحجة على المأمور وايصال النفع اليه بالعزم
على الاطاعة وعدمه فلا ومن هنا ظهر بطلان الحصر فى قوله فانما
يحسن لمكان التوصل الخ ومما يؤيد ما ذكرنا ان الكفار الذين
علم الله تعالى بانهم لا يؤمنون مثل ابى جهل واضرابه يكلفون

بفروع الشرعية وان كان بين هذا وما نحن فيه فرق ما لان كلامنا
فى شرط التمكن بالفعل كالقدرة والحيوة ونحوهما والايمان ليس
من هذا القبيل بل من قبيل الطهارة والاداة ونحوهما **قوله** وليس
النزاع فيه بل فى نفس الفعل فيه نظر لان النزاع انما هو فى مجرد تعلق
الامر بما علم انتفاء شرطه واما ان المطلوب من ذلك الامر هل هو نفس
الفعل او العزم عليه فامر خارج عن محل النزاع كما يشهد به عنوان
المسئلة واحتجاج الخصم فعلى هذا ما ذكره المصنف تحميل النزاع
فى المسئلة لفظيا **قوله** لنا ان الامر انما يدل الخ توضيحه ان الامر انما
يدل تضمنا على الجواز بالمعنى الاعم الذى هو قدر مشترك بين الاحكام
الاربعة المذكورة اعنى الاذن فى الفعل لا على الجواز بالمعنى الاخص
الذى هو قدر مشترك بين الثلثة الاخيرة اعنى الاذن فى الفعل
والترك معا لانه مناف للوجوب ضرورة ان الوجوب غير متضمن للاذن
فى الترك وانما نفى الجواز بهذا المعنى لانه لو فرض ثبوته فى الوجوب لكان
باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب لاقترانه بقيد من القيود والمقصود بيان
عدم امكان بقائه بنفسه بعده واذ ثبت ان الجواز بالمعنى الاعم جنس
للاحكام الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يتحصل الا بما فيها من القيود
والفصول كما هو حكم ساير الاجناس فالمدعى لبقائه بعد النسخ ان
ادعى بقاءه بعده لا بنفسه بل بواسطة اقترانه بفصل آخر من الفصول

وهو الاذن فى الترك باعتبار ان الناسخ لما رفع فصل اعنى المنع من
الترك انضم مع الجنس فصل اخر اعنى الاذن فى الترك ضرورة ان
رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر وفيه ان هذا موقوف على
كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء لمفهوم الوجوب
وفصل للجواز دون المجموع مثل ان يقال نسخت المنع من الترك او رفعته
او نحوهما ولا نزاع فيه بل النزاع انما هو فى مثل نسخت الوجوب وهو كما
يحتمل رفع المنع من الترك لكونه كافيا فى رفع الكل كذلك يحتمل رفع
المجموع وهذان الاحتمالان متساويان فبقاء الجواز وعدمه متساويان
فلا دلالة للنسخ على البقاء وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاحتمالين متساويان
لان الفصل قيد والظاهر رجوع النفى الى القيد كما تقرر فى موضعه
ولان المقتضى لكل واحد من القيد والمقيد وهو الامر متحقق قبل
النسخ لان المقتضى للمركب اعنى الوجوب مقتض لكل واحد من اجزائه
ورجوع النفى الى القيد متيقن قطعا لان النفى اما ان يعود الى القيد
فقط او رفع القيد على الاولين ظاهر وكذا على الاخير لان رفع
الاذن فى الفعل يستلزم رفع المنع من الترك ايضا بالضرورة فعلى التقادير
رفع المنع من الترك معلوم ورفع الاذن مشكوك ويتمسك فى بقائه
بان الاصل فى كل ثابت استمراره الى ان يعلم زواله فليتامل **قوله** كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع لم يرد تعلقه بالمجموع من حيث المجموع وان

كان

كان باعتبار اجزائه لانه يعود الى الاحتمال الاول بل اراد تعلقه بالمجموع
باعتبار كل واحد من اجزائه **قوله** وبالجزء الاخير الذى هو رفع الحرج
عن الفعل وهو الذى جعله اولا جنسا للاحكام الاربعة اعنى الاذن
فى الفعل فقط **قوله** لكونه راجعا فى الحقيقة الى التعلق بالمجموع لان
نسخ رفع الحرج عن الفعل يستلزم رفع المنع من تركه ايضا وانما حكم
بان فائدة هذا الاحتمال قليلة ولم يحكم ببطلانه لان المقصود احاطة
جميع الاحتمالات العقلية والاشارة الى تفصيلها صريحا ولا ينافى
هذا عود بعضها الى بعض باعتبار اللازم **قوله** لان الوجوب ماهية مركبة
يعنى ان الوجوب ماهية مركبة من الجزئين ورفع المركب قد يكون برفع
كل واحد من جزئيه وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل
على الخاص اصلا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز اذ يكفى
فى نسخه رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ مانعا من الجواز فان قلت
النسخ كما لا يدل على ارتفاع الجواز كذلك لا يدل على تحققه غير مستندة الى
النسخ بل مستند الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى مقتضيا
قلنا النسخ بتوجيه يتوجه الى الوجوب دون الامر اذ توجهه الى الامر
موقوف على دلالة النسخ على رفع كل واحد من جزئى ماهية الوجوب
وقد عرفت حالها **قوله** احدهما ان الخلاف واقع الخ قال المصنف فى الحاشية
لا يخفى ان المستند هنا مساو للمنع فلذلك جاز الكلام عليه

اقول مسنا وانه للمنع غير ضائر لان له سندا اخر وهو ان يكونا معلولي علة واحدة قوله وقال انهما معلولان لعلة واحدة هنا ايض يكفي للمانع لان المراد بالعلة هنا هي العلة التامة ولا خفاء في ان زوال احد المعلولين يستتبع لزوال العلة التامة لامتناع تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الاخر اعني الجواز لان المعلول يزول بزوال العلة فثبت منافية النسخ لبقاء الجواز على هذا التقدير ايض قوله وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة فلا نم لما ادعى المانع علية الفصل اولا واقتضاء زوال لزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليها ولا يكون من باب ايراد المنع على المنع نعم لو حمل كلامه على المنع بان يقال مراده ان عدم منافية نسخ الوجوب لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس والثاني ان لا يقتضي زوال العلة زوال المعلول وكلاهما لكان من هذا الباب فليتامل قوله احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه الجواز مع القيد الاول عبارة عن الوجوب وقسيم لاخواته ومع القيد الاخر جنس للندب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص قوله فاذا زال الاول خلفه الثاني لان الثاني نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لان زيدا الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له القيام قطعا قوله والا استمر لانا نقول كما ان الاصل استمرار البقاء لتحقق مقتضيه وهو الامر

كذلك

كذلك الاصل استمرار المنع من الترك لتحقق مقتضيه ايض فالقول بزوال الثاني دون الاول تحكم لانا نقول لا معنى لزوال الثاني بعد ورود النسخ لانك قد عرفت ان زوال الثاني متحقق ح على جميع التقادير سواء تعلق النسخ بالثاني او بالاول او بهما جميعا بخلاف زوال الاول فانه غير متحقق عند تعلق النسخ بالاخير والنسخ انما يدل قطعا على زوال الثاني دون الاول فان بقاءه وعدم بقاءه ح محتمل فيرجح البقاء بالاستصحاب قوله ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول الخ قد عرفت ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين سابقا فلا نعيده ويقول هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود الفصل وهو الاذن معلوم بعد ورود النسخ على التقادير اما على تقدير رجوع النسخ الى المنع من الترك فقط واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت انفا ان يستلزم رفع المنع من الترك ولا شك في ان رفع المنع منه يستلزم الاذن فيه فوجود الاذن معلوم قطعا ومن هنا ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى القيد وعلى تجدد فصل اخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا ان الظاهر رجوع النسخ الى القيد وان تجدد فصل اخر وهو الاذن في الترك معلوم بمجرد النسخ على جميع التقادير فليتامل قوله الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره المشهور ان صيغة النهي تستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزن والكراهة

نحو لا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به
وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعا نحو
لا تكلني الى نفسي طرفة عين واليأس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد
نحو لا تسألوا عن اشياء وارادصا حب النقود نا منا وهو التسلية نحو
لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي فقيل هو التحريم وقيل الكراهة
وقيل كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما واما البواقي من المعاني
التي تستعمل هي فيها فلا تقتضيها بحسب الوضع اتفاقا **قوله** والاصل عدم
النقل ضم هذه المقدمة ليثبت المط وهو ان الصيغة في التحريم لغة

حقيقة

قوله ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا الخ اورد عليه اولا ان النزاع
انما هو في ان الصيغة في اللغة للتحريم اولا والاية تدل على انها للتحريم
اولا والاية تدل على انها للتحريم في الشرع وثانيا ان ما نهاكم عام
شامل لنهي الكراهة ايضا فوجب حمل انتهوا على حقيقته ومجازه او
على القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين يشكل الاستدلال بها
على التحريم وثالثا ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ
الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة
والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى
كراهته واعتقاد انه مكروه فلا يتم الاستدلال الا بان يثبت
ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم و

رابعا

رابعا ان تحريم المنهي عنه على تقدير ثبوته انما استفيد من الامر بالانتهاء
لا عن مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني اقول يمكن الجواب عن
الاول بانه اذا ثبت انها في الشرع للتحريم ثبت في اللغة اذ الاصل
عدم النقل وعن الثاني بان ما نهاكم عموميته غير معلومة كيف لا وهو اول
البحث فلا يقتضي صرف الامر الثابت كونه للوجوب عن حقيقته فاذا وجب
الانتهاء عنه علم انه حقيقة في التحريم فقط وعن الثالث ان ما يجب
الانتهاء عنه غير شامل للمكروه اذ الانتهاء معناه كف النفس عن المنهي
عنه يقال انهيته عن كذا فانتهى اي كف كذا في الصحاح ولا ريب ان ما يجب

نهيته

كف النفس عنه لا يكون مكروها واما تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف له
وجها لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم بالتحريم مستفاد من الامر
لا نفس التحريم وبينهما بون **قوله** يدل بالنجوى نجوى الخطاب ما
يدل عليه وهو غير مذكور موافقا له في النفي والاثبات سواء كان
اولى منه اولا وربما خص بالاول كتحريم الضرب والشتم والاذى المستفاد
من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما نحن فيه من هذا القبيل لان مناهيه
تعالى اولى بالتحريم من مناهي رسوله فتحريم مناهيه عليه السلم يدل على
تحريم مناهيه تعالى بالطريق الاولى **قوله** نفس ان لا يفعل والفرق
بين ان لا يفعل وبين الكف عن الفعل ان الاول يقارن الثاني قطعا
بخلاف الثاني فانه لا يلزم ان يقارن الاول لجواز ان لا يفعل

ولا يخطر بباله الكف عنه فاندفع ما اورد اليدخشي في شرح المنهاج
من ان الكف ترك الفعل لا فرق بينهما **قوله** لنا ان تارك المنهي عنه
كالزنا الخ يعني ان تارك الزنا مثلا يعد في العرف العام ممتثلا من جهة
تركه ويمدحه العقلاء لذلك مع قطع النظر عن الكف بل مع عدم الشعور
به وذلك دليل على ان المط هو الترك دون الكف والا لما كان ممتثلا
بمجرد الترك ولما كان المدح بمجرده حسنا **قوله** فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا
لم يكن ايجاده مقدورا لك ان تمنع الملازمة بان نفي الفعل غير مقدور
لك ايجاده مقدور لكون كف النفس عن ايجاده ايضا مقدورا ومعنى
تساوي نسبة القدرة الى الوجود والعدم تساويها الى الايجاد والكف عنه
الا انهم تسامحوا عن الملزوم باللازم مجازا **قوله** قلنا العدم انما
يحمل اثر القدرة الخ توضيحه ان العدم المطلق لا يصح ان يكون
اثر القدرة متجددا بها والنزاع ليس فيه بل في العدم المضاف الى الفعل
وهو اثر للقدرة مستند اليها متجددا بها باعتبار استمراره **قوله** منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود ان اراد المنع من ادخال
الماهية في الوجود فتصادف وان اراد المنع من ادخالها مطلقا غير
مقيد بالدوام وعدمه فقوله وهو انما يتحقق بالامتناع باطل اذ اللازم
على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب العلامة عن
هذا الايراد بان فيه نظرا لان الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود

انما يتحقق

انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه يتحقق الادخال الممنوع منه لا يخفى
ما فيه **قوله** ولهذا ادعى السيد الخ ان كانت هناك قرينة على الدوام
فلا ينفعه لان الكلام في النهي المجرد عن القراين والا فالعصيان والذم
بسبب ترك التكرار ممنوعان **قوله** ثم فعل عد في العرف عاصيا اي عد
عاصيا بالنسبة الى فعل هذا الفرد من المنهي عنه وان كان يعد مطيعا
بالنسبة الى الفرد المتروك منه والحاصل ان المخاطب على تقدير دوام
النهي اما مطيع من جميع الوجوه او عاص كذلك او مطيع وعاص من
جهتين ولا يرد عليه ما اورده ولده قدس سره من انه يتوجه على القول
بافادة النهي الدوام وتحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي اذا
كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دايما فلا يتحقق الامتثال باول مرة
وثاني مرة مع ان الظ تحقق ذلك **قوله** وعن الثالث التجوز جاير قد مر
في بحث الامر ما ينفع بذكره في هذا المقام **قوله** كثير ممن خالفنا كابي
علي الجبائي وابنه ابي هاشم والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية
ومالك في رواية عنه والقاضي **قوله** واجازه قوم منهم الحاجب و
اتباعه وقد ادعى في المختصر انه مذهب الجمهور **قوله** ومنعه مانع نسب
هذا المنع الى بعض المعتزلة وقد يوجه ذلك بان السجود نوع واحد
مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة الى الصنم لزم كون
الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وانه مح واورد عليه بان هذا يقتضي ان لا

الصنم دون ص

يكون السجود للصنم حراما ودفع ذلك بان المحرم هو قصد تعظيم المسجود
و رد بان التعظيم لله واجب وقد اعترفوا بحرمته للصنم فيكون جنس
التعظيم بعض افراده واجبا وبعضها حراما فلزمهم الاعتراف بالنكوص
من حيث لا يشعرون والحق ان جواز اختلاف افراد الجنس بديهي لظهور
ان ذات هذا الفرد غير ذات ذلك فلا استحالة في حسن احدها وقبح
الاخر ولا ينافي ايجاب احدها تحريم الاخر ثم ان تحلة السجود نوع واحد
مامور به لله تعالى ان اراد ان ماهية السجود من حيث هي او جميع افرادها
مامور به فهو ممنوع وان اراد ان ماهيته باعتبار تحققها في ضمن بعض
الافراد مامور بها فهو مسلم ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار
تحققها في ضمن فرد اخر **قوله** فذلك مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب
جواز الفعل ومقتضى الحرمة عدم جوازه وهما متناقضان فلا يجوز
اجتماعهما بالضرورة **قوله** لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه
ولا يجوز لما كان الوجوب والحرمة متضادين لا متناقضين لم
يقل معناه طلب الفعل مع المنع من الترك وطلب الترك مع المنع من الفعل
بل قال معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه ليظهر التناقض
ويثبت ان هذا التكليف مح في نفسه ولما كان المفروض هو الاتحاد
في جميع الجهات لم يرد ان ذلك جايز بحسب اختلاف الزمان واعترض
بان من جوز التكليف بالمح لم لا يجوز هذا المحال الذي هو التناقض

يعني يلزم من تحريمه انه يجوز تركه ومن ايجابه انه لا يجوز تركه

وهل

93

وهل هنا الا تحكم واجيب بان المح ثلثة انواع المرتبة العليا وهي ما يكون
محالا بالنظر الى ذاته وهو غير جايز بالاتفاق والسفلى وهي ما يكون
محالا بالنظر الى ما عرض له وهو جايز بل واقع بالاتفاق والوسطى
وهي ما يكون محالا عادة اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران
الى السما هذا هو المتنازع فيه فالمجوزون قالوا بجواز ما نحن
فيه نظرا الى انه من قبيل الوسطى وبعضهم نظروا الى معنى التناقض
فيه فجعلوه من العليا فظهر الفرق واندفع التحكم **قوله** بان كان للفعل
جهتان بين الجهتين اما مساواة او مباينة او عموم من وجه بان يكون
انفكاك كل واحدة منهما عن الاخرى جايزا مع جواز تحققها في محل واحد
او عموم مطلق بان يكون الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول
حكمه حكم الجهة الواحدة لوقوع التلازم بينهما كما صرح به صاحب النقود
والثاني لا يتصور في فرضنا كما صرح به بعض المحققين والاخيران
وقع النزاع فيهما وههنا قسم اخر وهو ان يكون بينهما عموم مطلق
على ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الموجبة والظاهر ان حكمه حكم
الجهة الواحدة في تعذر الامتثال **قوله** كالصلوة في الدار المغصوبة
هذا مثال لما ينفك كل واحدة من الجهتين عن الاخرى واجتماعهما
في محل واحد انما حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان
كما اشار اليهما المص اوليهما كونها صلوة واخريهما كونها غصبا لاستيلائه

على مال الغير ظلما وهاتان الجهتان ليس بينهما ملازمة لان الشارع لم يامر بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الصلوة بان يفعل الصلوة في مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة في الدار المغصوبة فظهر انه لا تلازم بين الجهتين وبهذا الاعتبار ذهب جماعة الى جواز اجتماع الوجوب والحرمة وسيبين المص ان بينهما ملازمة باعتبار ان الشارع امر بالكون الغصبي وانه لا يصح اجتماعهما لان الجهتين ح في حكم الجهة الواحدة **قوله** فمن احال اجتماعهما ابطلها واوجب قضاها لان الاتي بها ليس اتيا بالماموربه لان هذا الصلوة حرام فقط خلافا للقاضي فانه مع كونه قايلا ببطلانها قايل بانه يسقط عند فعلها القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده بفعل معصية كمن شرب مجنبا حتى جن فانه يسقط الفرض **قوله** فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد امتناع الجميع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اراد امتناعه مع تعددها فهو مثل قوله وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق عين محل النزاع وقوله اذ الامتناع انما ينشاء الخ غير مفيد لانه اعتبر مع ذلك الشي اتحاد الجهة فلا نزاع فيه وان اعتبر معه تعددها فالخصم لا يسلم اصل امتناعه فكيف يسلم امتناع الانحصار فيه واما قوله وذلك اي

امتناع اجتماع

بلو

المتعلق

امتناع اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد تعدده بحسب الذات كما هو ظاهر كلامه فالحصر تم اذ الخصم يقول بانه لا امتناع مع التعدد بحسب الاعتبار ايض وان اراد تعدده مطلقا ففيه لو سلم البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك ممنوع لظهور ان تعدد الجهة يقتضي تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان متعلق الوجوب هو الكون باعتبار جهة كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة ذلك باعتبار جهة كونه فردا من افراد الغصب لا بمعنى ان الجهتين علتان لتعلق الامر والنهي بالكون المعين المشخص ليرد ان هنا تكليف بالمح بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات الكون مع احدى جهتيه ومتعلق الحرمة هو ذاته مع الاخرى فتغاير المتعلقات من هذه الجهة ثم قوله تلك الوحدة باقية ان اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة مطلقا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار ايض فهو مم **قوله** فالقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن فيه مطيع من جهة انه صلوة وعاص من جهة انه غصب **قوله** فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب الخ توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة هو مطلق الكون الذي هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون في الدار المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق كل واحد منهما مفهوم كلي مغاير لمتعلق الاخر وبين هذين المفهومين عموم من وجه فكل واحد منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر لكن اذا كان اختار

او عنهما وكذا متعلق النهي الكون مطلق الكون في الدار المغصوبة

جمعهما فی محل مخصوص وهو مادة الاجتماع فذلك المحل لیس واجبا بخصوصه لجواز ترکه ولا حراما بخصوصه باشتماله علی ماهیة الغصب الذی هو حرام لذاته فی هذا المحل وان اجتمع متعلقا الامر والنهی لکن لم یتحدا والمحرم هو الثانی دون الاول قوله وذلك لا یخرجهما ای جمعهما باختیار المکلف مع امکان عدمه لا یخرجهما عن حقیقتهما لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهی ماهیتان متغایرتان والمتغایران لا یتحدان باختیار المکلف جمعهما فی فرد مخصوص وقوله فیتحد المتعلق بالنصب علی سبیل الانکار قوله ارادة تحصیل خیاطة الثوب بای وجه ای سواء اتفق تحصیله فی ذلك المکان او فی غیره فلا یکون شغل المکان فی الخیاطة ممنوعا عنه فلا یکون المثال المذکور نظیر ما نحن فیه اذ هو ما اجتمع فیه الامر والنهی سلمنا ان شغل المکان ممنوعا عنه لکن متعلق الامر والنهی مختلف لان الشغل لیس ذاتیا للخیاطة فلا یکون مامورا به فلا محذور فیه بخلاف ما نحن فیه فان الکون المخصوص ذاتی للصلوة فی الدار المغصوبة وهو منهی عنه لکونه فردا من افراد الغصب فلو کانت تلك الصلوة مامورا لزم اجتماع الامر والنهی وانه محال وقد یجاب عن هذا بان الکون وان لم یکن ذاتیا للخیاطة لکنه من لوازمها وشرائطها عقلا فیلزم وجوبه من وجوب الخیاطة بناء علی ان ما لا یتم الواجب الا به کان واجبا مطلقا و ح نقل الکلام الی هذا الکون فنقول هو واجب وحرام من جهتین فاذا

جاز

التفاتم

یکن م

جاز فیه جاز فیما نحن فیه ایضا لعدم الفرق فاقول ویمکن دفعه بان مقدمة الشیء ما یتوصل به الی ذلك الشیء والکون بالنسبة الی الخیاطة لیس من هذا القبیل بل من قبیل المقارنات سلمنا ان الکون ذاتی للخیاطة لکن یمنع کون العبد مطیعا لان النهی عن الکون فی المکان المخصوص یدل علی ان الکون المطلوب فی الخیاطة غیر الکون فی ذلك المکان فلا یکون الخیاطة فی ذلك المکان مامورا بها لانتفاء الکون المطلوب فیها فلا یکون من خاط فیه مطیعا لا یقال هذا التخصیص مما لا یشعر به الامر حین الطلب فالقول به غیر معقول لانا نقول عدم الشعور به ممنوع لان الکلام فی اوامر سبحانه وهو حین الامر بالکون فی ضمن الصلوة مثلا عالم بان مراده الکون فی غیر المکان المغصوب لعلمه بنهیه عن الکون فیه قوله الا ان الکون الذی هو جزء ها قیل الکون عند المتکلمین عبارة عن حصول الجوهر فی حیز وهو ینقسم الی الحرکة والسکون انقسام الجنس الی انواعه اذ الحرکة عبارة عن حصول الجسم فی حیز بعد حصوله فی حیز اخر والسکون عبارة عن حصوله فی حیز واحد اکثر من زمان واحد ومحصل هذا الجواب ان الکون الذی هو جزء لهذه الصلوة الواقعة فی الدار المغصوبة منهی عنه لانه فرد من افراد ماهیة الغصب فلا یجوز ان یکون مامورا به ایضا لامتناع اجتماع المتنافیین فی موضع واحد قوله قد عرفت ان ذلك جایز باعتبار تعدد الجهات علی ان یکون الجهات قید

المحل المتنافيين فيكون هنا للمقيد غير ذلك القيد كما ترى في الصلوة
في المسجد فانها واجبة من حيث انها صلوة ومستحبة من حيث انها في المسجد
واذا جاز اجتماع الوجوب والندب في محل واحد جاز اجتماع الوجوب
والحرمة ايض لان الاحكام كلها متضادة نعم لو كانت الجهات علل لتعلق
الاحكام بذلك المحل لامتنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين في محل واحد
فتامل فانه دقيق جدا قوله وهكذا يقال في جهة الصلوة الكون يريد
دفع ما يقال من ان الكون المطلق جزء لمطلق الصلوة المامور بها وهنا
الكون جزء لهذه الصلوة وهي فرد من مطلق الصلوة والامر بالمطلق
ليس امرا بافراده قوله ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه يريد ان الامر
المتعلق بالماهية الكلية متعلق بافرادها في الحقيقة سواء قلنا بوجود
الكلي الطبيعي في ضمن الافراد او قلنا بان وجوده عين وجودها الا انه
اقتصر على الاول لانه اخفى وفيه نظر لان الكلي الطبيعي مطلوب بنفسه
والامر به لا يتعلق بجزئي منه كما حقق في موضع اخر ولو سلم فلا شبهة
في انه لا يتعلق بجزئي معين بل انما يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه
فمتعلق الوجوب هو الماهية المعروضة لتشخص ما ومحل الحرمة خصوص
التشخص ولا ضير فيه قوله على اقوال اولها يدل في العبادات والمعاملات
جميعا ثانيها لا يدل مطلقا ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
والمراد بالمعاملات غير العبادات بقرينة المقابلة فيشتمل العقود والايقاعات

واختلف

واختلف القايلون بالدلالة وهم القايلون بالمذهب الاول والثالث
فقال جمع منهم المرتضى في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا
في حاشيته على الزبدة والحاجبي في المختصر ان تلك الدلالة بحسب عرف
الشرع لا بحسب عرف اللغة لان الاجزاء اعني عدم الامتثال بالمامور به
او عدم الاسقاط للقضاء لا يخطر ببال واضع اللغة وقال الاخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا شرذمة لا لدلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون
الشرع قوله دون غيرها مطلقا اي النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في غير
العبادات مطلقا لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة قوله فها دعويان اوليهما
الدلالة في العبادات شرعا ولغة وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات
كذلك قوله لنا على اوليهما حاصله ان تعلق النهي بالعبادة يقتضي كونها
مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان فالاتي
بها لا يكون اتيا بالمامور به فيلزم عدم الامتثال وعدم الخروج عن
العهدة وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك العبادة اما ما من شانه
ان يكون عبادة بان لم يتعلق الامر به او بعد او ما هو عبادة بالفعل بان
تعلق به الامر كما تعلق به النهي كما هو الظ فعلى الاول لا يكون متعلق النهي
عبادة لعدم تعلق الامر به فلا يدل النهي على الفساد اذ الفساد هو عدم
موافقة العبادة لامر الشارع عند المتكلمين وعدم اسقاطها القضاء
عند الفقهاء وعلى الثاني يلزم امران احدهما اجتماع الامر والنهي في

بشئ واحد والمص لا يقول بجوازه كما مر على ان تناقض اللوازم يوجب تناقض
الملزومات فيلزم مناقضة الشئ لنفسه وقد يمثل له توضيحا وتبيينا بما
وهو ان المصلى لو قرء عزيمة فى الصلوة فالقراءة منهى عنها فان كان الامر
بالقراءة فى الصلوة مثلا متناولا للعزيمة لزم اجتماع الامر والنهى فى شئ
واحد وان كان غير متناول فكيف توصف القراءة بكونها عبادة فاسدة
بل ليست بعبادة اصلا نعم قد يوصف الصلوة بالفساد اذا حصلت قراءة
العزيمة فيها وذلك امر آخر لا يقال امتناع اجتماع الامر والنهى انما يكون
اذا كان تعلقهما على شئ واحد من جهة واحدة وهنا يكون الجهة متغايرة
لانا نقول هذا ايض لا يجوز على راى المص على انا نقول دلالة النهى على الفساد
مطلقا ممنوعة غاية ما فى الباب لزوم فساد المنهى عنه من حيث اشتماله
على جهة موجبة للامر والجواب بان الجهتين ان تفارقتا كان الامر والنهى
متعلقين بشيئين متفارقين لا بشئ واحد وليس كلامنا فيه وان تلازمتا
كانت كل واحدة منهما من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك كان تعلق الامر
باحديهما يستلزم تعلقه بالاخرى لان الامر بالشئ امر بما هو من ضروراته
فاذا تعلق النهى بهذه الجهة لزم ان يكون هناك شئ واحد هو مامور به
ومنهى عنه وانه باطل بالاتفاق ليس بشئ لان الامر بالشئ يستلزم الامر
بما يتوقف عليه ذلك الشئ لا بما يقارنه ويلازمه كما مر وايض ليس المامور به
والمنهى عنه نفس الجهتين بل الشئ الذى له هاتان الجهتان فلا يلزم على

تقدير

تقدير عدم تلازمهما تعلق الامر والنهى بشيئين لا بشئ واحد وثانيهما
ان ترجيح مفسدة النهى على مصلحة الامر والحكم بالفساد ترجيح بلا مرجح
لان العكس مثله وقد يجاب باختيار الشق الاول بانه يصدق العبادة
على متعلق النهى عند عدم تعلق الامر به مجازا وهذا القدر يكفى فى
تحقق الفساد على اى معنى حمل محمولة على المجاز وانت تعلم ان هذا الجواب
ينافى ظاهر قوله غير مراد للمكلف كما ستعرفه **قوله** غير مراد للمكلف
بكسر اللام صفة كاشفة لقوله مفسدة وفيه وفى قوله عدم حصول
الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف عند المتكلمين وهذا
انما يتصور اذا تعلق الامر بالمنهى عنه والا فلا معنى للفساد بهذا المعنى
كما عرفت **قوله** ولنا على الثانية الخ اى لنا على الدعوى الثانية وهى
ان النهى لا يدل على الفساد فى المعاملات لغة انه لو دل لكانت تلك
الدلالة اما مطابقة او تضمنا او التزاما ضرورة ان دلالة اللفظية
الوضعية منحصرة فيها وكلها فيما نحن فيه منتفية اما الاوليان فلان النهى
مثل لا تبع انما يدل على طلب ترك البيع وعدم ترتب الثمرة والاثر المقصود
منه ليس عينه ولا جزءه واما الاخيرة فلان شرطها اللزوم العقلى
والعرفى وكلاهما مفقود يدل على فقدانهما انه يجوز عند العقل والعرف
ان يقول لا تبع فان بعته عاقبتك ويترتب عليه احكامه من غير منافاة
بين الكلامين وعدم المنافاة عند التصريح بعدم الفساد دليل بين

على عدم اللزوم والا لكان بمثابة ان نقول احكامه مسلوبة
عنه وليست بمسلوبة عنه وانه تناقض لانقال لو تم هذا لجرى في العبادات
ايضا لانا نقول اللزوم العرفي في العبادات متحقق ضرورة ان عرف
الشرع واللغة يفهمون من النهي عن الصلوة ان الاتي بها
غير ات بالمامور به لكونها منهيا عنها بخلاف النهي عن البيع فانهم
لا يفهمون منه عدم ترتب احكامه عليه والفرق نشاء من تفسير الفساد
في الموضعين فان عدم كون الاتي بالمنهي عنه اتيا بالمامور به جلي
ينبغي ان لا ينكر بخلاف عدم ترتب الاثر فانه في محل الانكار كما لا يخفى
على الطبع السليم نعم يمكن ان يناقش بانا لا نم ان التصريح بعدم
الفساد على تقدير دلالة النهي على الفساد يوجب التناقض لان
الدال على الشيء بحسب المفهوم قد يكون القصد فيه مقصورا
على المنطوق فتبصر هنالك **قوله** حجة القائلين بالدلالة مطلقا
هذا هو القول الاول المستفاد من انها تم بحسب الموضوع ان اصحاب
هذا القول صاروا فرقتين فرقة قالوا بالدلالة مطلقا بحسب الشرع
دون اللغة وفرقة قالوا بالدلالة مطلقا بحسبهما وهذه الحجة للفرقة
الاولى والحجة للفرقة الثانية ما اشار اليه فيما بعد بقوله واحتج
مثبتوها **قوله** ان علماء الامصار ظاهر ان هذا اجماع حقيقي ويمكن
حمله على السكوتي **قوله** يستدلون اي يستدلون على الفساد

بالمعنيين

بالمعنيين يعني عدم الاجزاء وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابوابه وهي العبادات
والمعاملات كالانكحة مثل لا تنكحوا المشركات والبيوع مثل لا
تبيعوا الذهب بجنسه متفاضلا وغيرها سواء كان ذلك الغير من
العبادات او من المعاملات ويمكن ان يراد به المعاملات فقط لانه
اذا ثبت دلالته على الفساد في المعاملات ثبت دلالته عليه في العبادات
بالطريق الاولى ولذلك لم يذكر امثلة للعبادات **قوله** وايضا لو لم يفسد
لزم من نفيها الخ الضمير في نفيه وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء
كان من العبادات او من المعاملات يعني لو لم يفسد الفعل لزم من نفيه
المستفاد من النهي حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته المستفاد من الامر
حكمة تدل عليها الصحة لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة اجماعا
اما على اصول المعتزلة فبطريق الوجوب واما على اصول الاشاعرة فانهم
وان جوزوا خلو افعاله تعالى عن الحكم الا انهم يعتقدون ان
الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكم راجعة الى العبد لكن لا بطريق
الوجوب واعلم ان هذا الدليل وان دل بظاهره على توارد الامر و
النهي على فعل واحد وقد سبق من المص ان الاصحاب لا يقولون به
لكن المقصود ان النهي اذا تعلق بفعل ولم يدل على فساده لزم صحته المستلزمة
لتعلق الامر به لان الصحة موافقة امر الشارع وتعلق الامر به يقتضي
وجوب حكمه واللازم يعني وجود حكمة الامر باطل فالملزوم يعني عدم دلالة

والنهى م

النهى على الفساد دبط فثبت الدلالة لعدم الواسطة ح بناء الدليل
على عدم جواز توارد الامر على شئ واحد كما هو مذهب الاصحاب
نعم بناءه على ان النهى اذا لم يدل على الفساد دل على الصحة كما ذهب
اليه ابو حنيفه وتلميذه محمد ابن الحسن الشيبانى وانكره اكثر العلما
فهو فى محل المنع قوله لان الحكمتين ح اى حكمة النهى وهى متحققة
لتحقق تعلق النهى حكمة الامر وهى فرضية لزمت من عدم دلالة
النهى على الفساد والمقصد من هكذا الكلام ابطال الثانى ليثبت الاول
وح لا يرد على قوله فان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه انه ان كان
التساوى بعد ورود الامر والنهى فلا وجه لامتناع ما وقع وان
كان قبله فلا وجه لتخصيص النهى بالامتناع دون الامر لان ذلك
الايراد انما يتوجه اذا كان الامر والنهى كلاهما بالفعل فى نفس الامر
وليس الامر كذلك اذ المتعلق به هو النهى والامر تعلقه به بمجرد الفرض
المترتب على تقدير عدم الفساد قوله وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
اورد عليه ان اتمام الدليل يتوقف على رجحان حكمة النهى ليقتضى الفساد
الذى هو مطلوبه وهو ترجيح من غير رجحان فان المفروض ورود الامر
والنهى كلاهما ولكل واحد منهما حكمة فالحكم بترجيح حكمة النهى يحتاج
الى مرجح وانت بعد خبرتك بما ذكرناه آنفا تعلم ان هذا انما يرد لو

كان

٩٨

لو كان تعلق الامر معلوما متحققا وليس كذلك بل هو بمجرد تقدير
وفرض نشاء من عدم الفساد قوله لخلوها عن المصلحة اى لخلو الصحة
عن المصلحة لسقوطها بالمعارض الذى هو اقوى منها واشد من النهى
ح يدل على امتناع صحة المنهى عنه وهو عبارة عن فساده قوله وهو
مصلحة اى قدر الرجحان من مصلحة النهى مصلحة خالصة لا يعارضها
شئ من مصلحة الصحة ففواته يوجب امتناع الصحة قطعا قوله واما
انتفاء الدلالة لغة لما استدلوا فيما مر على الجزء الاول من الدعوى
وهو ان النهى يدل على الفساد فى العبادات والمعاملات شرعا
استدلوا هنا على الجزء الثانى منها وهو انه لا يدل عليه فيهما لغة لان
فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه يعنى الاجزاء فى العبادات وترتب
الاثر فى غيرها وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه قطعا لان معناه اللغوى
طلب الامتناع من الفعل والفساد ليس نفسه ولا جزءه ولا لازمه عقلا وعرفا
ولان مفهوم الامتناع عن الفعل اعم من ان يكون ذلك الفعل بتقدير
الاتيان به فاسدا اولا ولا دلالة للعام على الخاص المعين اصلا
اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلى فلا يكون اجماعا حقيقيا ولا
سكوتيا فلا يصح التمسك به قوله وعن الثانى الانسب فى الجواب عن
الثانى ان لا يقال لا نم ان عدم الدلالة على الفساد يستلزم الدلالة
على الصحة بمعنى ترتب الاثر لانه اعم منها ومن غيرها كما هو مذهب جل

ائمة الاصول سلمنا لكن لا نم ان الصحة بهذا المعنى تدل على وجود
الحكمة الا ان المستدل لما جعل انتفا الحكمة سببا للدلالة النهي على الفساد
بدليل انه جعل وجودها مترتبا على عدم تلك الدلالة اجاب بان انتفا
تلك الحكمة لا يقتضي الفساد بقرينة انه يتحقق مع عدمه فلا يرد ح ان
الجواب بعدم دلالته على الفساد يدل على الصحة والمص لم يقل به
بقي هنا بحث وهو ان الاحكام الشرعية مطلقا وضعية كانت او غيرها
مبتنية على حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها لا يخ
عن مناقشة **قوله** يعني ترتب الاثر انما فسرها به لان دلالة الصحة
بمعنى حصول الامتثال على وجود الحكمة لا يستحق المنع كما سيصرح به
المص **قوله** في الثبوت متعلق بقوله وجود الحكمة والظاهر ان
اضافة الدلالة الى الصحة بمعنى **قوله** نعم هنا في العبادات معقول
لما كان مطلب المستدل مركبا منع جريان دليله على احد جزئيه
وسلمه على جزء الاخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات وفيه
نظر لان الصحة في العبادات كما يدل على وجود الحكمة كذلك
الصحة في غيرها اذ ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية والاحكام
الوضعية ايض مبتنية على الحكمة اتفاقا فالفرق بينهما لا يخ من
تحكم **قوله** فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول
الامتثال تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على مذهب المتكلمين

واما الفقهاء

٧٦

واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عما يسقط القضاء **قوله** يظهر جواز
الاستدلال وذلك بان يقال عدم دلالة النهي في اللغة على سلب
الاحكام عموما مم لانا قد ذكرنا انه يدل فيها على سلب الاحكام في
العبادات لان النهي عن الشيء يدل لغة ايض على ان المكلف غير مريد له
فلا يكون الاتي به اتيا بالمامور به فلا يتحقق الامتثال والخروج عن
العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا نعم ما ذكرت معقول في غير العبادات
لان معنى الفساد فيه عدم ترتب الاثر والنهي لا يدل عليه **قوله** واحتج
مثبتوها اشارة الى الحجة للفرقة الثانية فهذه الفرقة بخلاف الفرق
المختار في دعواهم الدلالة على الفساد في غير العبادات لغة
وشرعا وللفرقة ايض الاولى في استناد الدلالة الى اللغة ايض **قوله**
واجاب عنه اولئك اي الفرقة الاولى المستدلين بهذا الدليل
على الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا **قوله** لما ذكر من الدليل
دفع لما يمكن ان يقال من انه اذا ثبت دلالته شرعا ثبت لغة لان
الاصل عدم النقل وتقريره ان الاصالة انما يعتبر اذا لم يعارضها
دليل اقوى منها وقد ذكرنا سابقا ما يدل على عدم الدلالة لغة فان قلت
هذا الدليل بعين ما استدل به المجيب على الدلالة شرعا فلم لم يقل
لما ذكر من دلالته عليه شرعا قلت هذا الدليل بحسب الظاهر يحتمل الدلالة
لغة وشرعا فما لم يقم دليل على عدم الدلالة لغة لم ينفع

لحوالة اليه فان قلت لم لم يقل لما ذكر من الدليل الدال على تساوى
الحكمين كما فعله بعضهم قلت هذا الدليل دل على ان الدلالة بحسب
الشرع واما انها ليست بحسب اللغة فلا يرفع به ما يدل على الدلالة
بحسب اللغة **قوله** والحق ما قلناه لما كان جواب المذكور ليس بصواب عنده
لان بناءه على نفى الدلالة لغة فى العبادات ايض رده بان ذلك ليس بحق
بل الحق ما قدمناه من عدم الحجة فى ذلك الاحتجاج لان قول بعض العلماء
مع النازع والتناجر ليس باجماع اصلا فلا يجوز التمسك به **قوله** وهم
وان اصابوا الخ وهم عنده مصيبون من وجه ومن مخطئون من وجهين
اما الاصابة ففيما ذكروا واما الاخطاء ففى التمسك بهذا الدليل لما عرفت
من انه باطل وفى دعوى الدلالة فى غير العبادات مطلقا **قوله** ان الامر
يقتضى الصحة لغة وشرعا فى العبادات وغيرها استفاد ذلك من
عموم مذهبهم **قوله** بكلا تفسيريه احدهما موافقة العبادة للامر
وثانيهما اسقاط القضاء وفى الاكتفا بالاجزاء مناقشة لانه لا يشمل الصحة
فى غير العبادات لانها عبارة عن ترتب الاحكام **قوله** واجاب الاولون
يعنى اجاب الاولون وهم القايلون بالفساد مطلقا شرعا لا لغة
بان الامر يقتضى الصحة مطلقا شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله فى النهى
يعنى نقول بان النهى يقتضى الفساد مطلقا شرعا لا لغة وانتم عين
دلالة النهى على الفساد لغة ايض متمسكين بدلالة الامر على الصحة

لغة والمحال

١٠٠

لغة والمحال ان دلالة الامر ممنوعة فدلالة النهى مثلها وربما يدفع ذلك
الجواب اولا بان المدعى يثبت به مع ضميمة اصالة عدم النقل وقد
عرفت فيما مضى جوابه وثانيا بان هذا انما يعقل اذا فسر الصحة مطلقا
بموافقة الشارع وليس كذلك بل هى عبارة عن موافقة الامر فالصحة
عند كل امر هى موافقة امره فعند اهل اللغة هى موافقة امرهم
فلا اختصاص لها بالشرع **قوله** والحق ان يقال الاتم لما كان الجواب
المذكور باطلا عنده لما فيه من اختصاص الصحة بالشرع وقد عرفت
ابطاله ومن منع دلالة النهى على الفساد فى العبادات ايض بحسب اللغة
وقد عرفت اثباته اتى بجواب هو الحق عنده **قوله** لجواز اشتراكهما فى
لازم واحد كاشتراك الخاصة بالحرارة والبرودة ودلالة الامر والنهى
على الصحة عند ابى حنيفة والشيبانى **قوله** سلمنا اى سلمنا وجوب
احكام المتقابلات لكن لا نم ان ذلك يستلزم كون النهى مقتضيا للفساد
فان حكم الامر انه يقتضى الصحة فيقتضيه انه لا يقتضى الصحة وهو اعم
من اقتضاء عدم الصحة اعنى الفساد لان السالبة البسيطة اعم من
الموجبة المعدولة المحمول والعام لا يستلزم الخاص وفيه بحث لان
المراد بنقيض الصحة ما يقابلها اعنى الفساد بقرينة قوله والنهى نقيضه
اذ الامر والنهى نقيضه متقابلان لا نقيضان فاذا سلمتم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهى مقتضيا للفساد **قوله** ثم يلزم

ان لا يقتضي الصحة ومن ثم قيل الاولى ان يحمل هذا دليلا على من
ادعى دلالة النهي على الصحة **قوله** حجة النافين اشارة الى القول
الثاني المستفاد من ثالثها **قوله** لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي
لان ظاهره يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه **قوله** لانه يصح اي لغة
وشرعا **قوله** واجيب بمنع الملازمة وقد يجاب بمنع بطلان اللازم بطريق
الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي
عنه فالملازمة ممنوعة وان اراد انه مناقض للصريح ظاهرا فبطلان
اللازم ممنوع وما ذكره لاثباته لا يفيد **قوله** وان الظاهر غير مراد بفتح
الهمزة عطف على خلافه **قوله** ويكون التصريح قرينة ففيما نحن فيه
دل النهي ظاهرا على التحريم مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر
وهو التحريم فقط **قوله** فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه
يظهر ذلك لمن نظر في مدلول رايت اسدا يرمي فان اسدا يدل
على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل على ان المراد به
غيره اعني الرجل الشجاع فبين القرينة وبين مدلول اسد منافاة
بخلاف ما نحن فيه فانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى يكون
التصريح بالصحة منافيا له والحاصل ان مقصود المستدل انه لو دل
النهي على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا كما ان يرمي مناقض
للاسد و ح لا يتوجه الجواب المذكور **قوله** في غاية الظهور لان

الصحة

الصحة عبارة عن الامتثال بالمامور به والماتي به هنا منهي عنه لا
مامور به **قوله** الحق ان العموم قدم البحث عن العام على الخاص لان
الخاص عام مع قيد يخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا وقد يحد
بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له خرج باللفظ الاشارة ونحوها و
بالاستغراق المضمرات والنكرة في الاثبات والمراد بالموصول الجزئيات
فيدخل نحو الرجل والرجال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان اللام
يبطل معنى الجمعية فيعود الى جزئيات الرجل ولا يصدق الحد على المشترك
عند اطلاقه على معنييه لانه على تقدير جوازه غير مستغرق لجزئيات كل واحد
منهما **قوله** له صيغة تخصه المراد ان تلك الصيغة يطلق على كل واحد من
افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع من حيث هو ويظهر الفايدة فيما
اذا حلف ان لا يصاحب احدا فانه يحنث بمصاحبة واحد ولا يعتبر في حصول
الحنث مصاحبة الجميع **قوله** اذا استعمل في غيره كان مجازا فايدة الشرط
انهم لا ينكرون اطلاق الصيغة على العموم بل ينكرون الخصوص و
المراد بالغير الخصوص لا مطلقا **قوله** مشترك اي مشترك لفظي اذ لم
يقل احد بالاشتراك المعنوي هنا **قوله** حقيقة في الخصوص المراد
بالخصوص بعض ما تناوله اللفظ وهو مفهوم شامل للابعاض متكثرة
فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الاوضاع واعلم ان هنا مذهبا رابعا
وهو الوقف ذهب اليه الاشعري في احد قوليه والقاضي ابو بكر والمرتضى

استغراق م

اليه المص لعدم الاعتناء به قوله لنا ان السيد نخ اورد عليه اولا ان
القراين الحالية في مثل موجودة وهي ارادة كف الاذى عن الناس
والخصم لا ينكر العموم بحسب القراين وثانيا ان اصالة عدم النقل
الدليل لا يتم بدونها معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة و
الاستعمال في الخصوص مما لا ينكر ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود
ان نفس اللفظ مجردا عن ملاحظة جميع القراين يفيد ذلك وفيه شئ
وعن الثاني بان اصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك
وعدم تعدد الوضع فبقي اصالة النقل سالمة عن المعارض قوله واما بطلان
اللازم اعترض عليه ولد المحقق بان كون مقاصد اهل اللغة في امثال
ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه قرينة على حمل الموكل على العموم
اذ لو ابقى على الخصوص يبقى مع الاشتباه ثم قال قد التزم قدس سره
بورود هذا عند عرضه عليه قوله وقد سبق مثله في احتجاج السيد
على ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب لغة قوله اذ هو خير
من الاشتراك فيه نظر لان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد
تحقق التبادر في العموم لا معنى لكون اللفظ في الخصوص حقيقة
حتى يرفع ذلك بهذا التعليل اللهم الا ان يقال مقصوده قدس
سره ان العموم هو المتبادر فيكون اللفظ حقيقة فيه واستعماله
في الخصوص اعم من الحقيقة والمجاز فيرجح المجاز اذ المجاز خير من الاشتراك

هنا

هنا وقد يجاب عن اصل الدليل بان كون الاصل في الاستعمال
الحقيقة معارض بان الاصل عدم الاشتراك ولا حاجة الى التمسك
بالتبادر قوله وعن الثاني منع الحصر نخ يمكن الجواب عنه ايض بمنع عدم
كفاية الاحاد في اثبات مدلولات الالفاظ وقد حرر مثله قوله فجعله
حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك عورض
ذلك بان جعله حقيقة في العموم موجب لشموله جميع الحقايق المحتملة
تحته وجعله حقيقة في الخصوص موجب لعدم شموله جميع الحقايق
المحتملة تحته اذ المراد بالخصوص مفهوم البعض الشامل لكل واحد
من الابعاض بطريق البدل دون الجمع والا لكان عاما وهو لم يقل به
فجعله للعموم اولى من جعله للخصوص وانت تعلم ان هذا يؤل الى
الاحتياط الذي سيذكره المص قوله وهو وارد على سبيل المبالغة
اي هذا المثل وارد على سبيل المبالغة في تخصيص العمومات و
الحاق القليل وهو العموم بالعدم لان النادر كالمعدوم والظاهر
من هذا المثل انه يقتضي كون ما يدعى فيه العموم حقيقة في الاغلب وهو
الخصوص مجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز الذي هو خلاف
الاصل وانما حمله على المبالغة اذ لو حمل على ظاهره المفيد بكون
كل عام مخصوص لورد عليه اولا ان صدق هذا المثل يستلزم
كذبه وثانيا ان شيئا من العمومات اما ان يكون باقيا على عمومه

اولا وعلى التقديرين يلزم كذبه وثالثا انه اما كاذبا وغير مفيد
لان عموم ان كان باقيا لزم الاول والا لزم الثانى لانه لا نزاع
فى تخصيص بعض العمومات ولم يثبت بذلك ان الخصوص اغلب ليكون اللفظ
حقيقة فيه ورابعا انه يستلزم ان يكون العموم معدوما الا مقلا
فكان قوله والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل فاسدا
بل وجب عليه ان يقول والظاهر انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما لا فيما
لم يستعمل فيه اصلا واما على ما حمله فلا يرد شئ لان محصله انه عام مخصوص
اريد به تخصيص اكثر العمومات قوله اما الجواب عن الاول فبانه اثبات
للغة بالترجيح لان اللفظ فى اللغة يحتمل ان يكون للعموم وان يكون
للخصوص فترجيح الخصوص بما ذكر اثبات للغة بالرأى وترجيح متيقن
الارادة على غيره وانه باطل لان اللغة انما يثبت بالنقل والتبادر واعترض
بان اثبات كون اللفظ للعموم فى اللغة باصالة عدم النقل اذا ثبت
ذلك عرفا اثبات للغة بالترجيح ايضا والا فلا فرق واجيب بان الفرق
بينهما ان العرف العربى ولغة العرب واحد الا فيما ثبت فيه النقل
فاصالة عدم النقل ليست لاثبات اللغة ليرد ان ذلك اثبات للغة
بالترجيح بل الدفع احتمال يتوجه على هذا المقام من جواز النقل فنفيه
الاصل قوله وهنا لا يخ من نظر لان هذا انما يتم فى صورة الايجاب
والنهى نحو اكرم العالم ولا تكرم الجاهل فان المكلف لو حملهما على

الخصوص وترك اكرام بعض العالم واكرم بعض الجاهل اضاع
بعض ما دخل تحت العموم وخالف الامر والنهى فياثم واما فى صورة
الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام فان الحمل على العموم قد يفضى
الى تناول الحرام فياثم فالامر على الخصوص فى الاباحة اولى والامر فيه
سهل لان المستدل يدعى الكلية وهى تدفع بذلك قوله واما عن
الاخير هنا الجواب معارضة يعنى ان دليلكم وان دل على ان اللفظ
حقيقة فى الخصوص لكن لنا ما يدل على انه حقيقة فى العموم فان
احتياج اخراج بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء بحيث لولا
المخصص لفهم منه الكل ظاهر فى انه للعموم حقيقة وللخصوص مجازا
اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا على القرينة دون البعض لا
يقال احتياج الخصوص الذى هو مدلول الصيغة حقيقة عند الخصم اعنى
مفهوم البعض وهو القدر المشترك بين جميع ابعاض المعينة الى القرينة
ثم كيف ودعوى الاحتياج فيه دعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليها هو
ارادة كل واحد من الابعاض المعينة واما القدر المشترك فيفهم منه بلا
قرينة لانا نقول المستفاد من المثل الذى هو دليلهم ان اكثر ما يدعى
فيه العموم مستعمل فى مخصصات معينة وذلك يدل على المقصود ومما
يؤيده ان الطعام يبقى على عمومه فيما عدا المخرج الا يرى ان قولك اكرم
العلماء الا زيدا يدل على ان المراد لهم ما سوى زيد دون البعض

من حيث هو وان تحقق في ضمن الافراد **قوله** على ان ظهور كونها حقيقة
هنا نقض تفصيلي اي لا نسلم ان اللفظ اذا غلب في معنى كان حقيقة
فيه وانما يكون ذلك لو لم يقم دليل على كونه حقيقة في المغلوب وقد بينا
قيام الدليل عليه **قوله** الجمع المعرف بالاداة سواء كان جمع سلامة او
تكسير او جمع قلة او تكثير ومثله الجمع المضاف وفي هذا المقام نظر لان
الجمع المعرف حقيقة في الحقيقة الجنسية ومجاز في الاستغراق كما
هو المقرر في علم المعاني فادعاء انه حقيقة في الاستغراق لا يخلو عن
اشكال اللهم الا ان يقال قوله في صدد البحث للعموم صيغة تخصه
وفي هذا المقام يفيد العموم نعم ان المراد بالعموم ما يستفاد
من اللفظ وهو ظاهر فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى
الوضع او لا قليلا تامل وقال الشهيد الثاني ويتفرع على عمومه امور
منها عدم جواز الدعا للمؤمنين والمؤمنات بعدم دخول النار
لان الله تعالى ورسوله اخبرا بان منهم من يدخلها ومنها وجوب
الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء وربما فصلوا بان الفقراء ان كانوا
محصورين وجب الصرف الى الجميع والا فالى ثلثة لان العموم غير مراد ومنها
وجوب صوم ايام العمر ان حلف ليصومن الايام وقيل بوجوب ثلثة
نظرا الى عدم الانحصار **قوله** ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
ولذلك ترك الاستدلال عليه واستدل المحقق اولا بانه يؤكد

بما يقتضي

بما يقتضي العموم في قولك قام القوم كلهم ورايت المشركين كلهم
فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثاني تاكيدا وثانيا بان
قولك رايت رجالا يفيد الجمع فاذا دخلت عليه اللام فان افادت الجميع
ايضا لم يكن ثمة فايدة فلا بد من افادة الاستغراق والا لتجردت
اللام عن تجديد فايدة وفيهما نظر اما في الاول فلانه يجوز ان يكون
الثاني لكون المقصود به رفع الاشتباه قرينة على ارادة العموم اذ
لو ابقي على الخصوص بقي الاشتباه بحاله واما في الثاني فلان النكرة
انما يدل على مسماها واللام لا يفيد الا تعريفه فلا يكون ثمة استغراق
ولا يلزم تجردها عن الفايدة **قوله** بعض من لا يعتد به ذهب ابو هاشم
الجبائي الى عدم عمومه **قوله** واما المفرد المعرف اي بلام الجنس لان النزاع انما
هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق لانه للعموم قطعا **قوله** واحتاج المحقق
والعلامة استدل العلامة اولا بجواز اكلت الخبز وشربت الماء ولكنا
وثانيا بعدم جواز تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم
ولو كان للعموم لصح كما صح جاءني الرجال كلهم والجواب ان القرينة في
الاولين والتناسب اللفظي مفقود في الاخير **قوله** لنا عدم تبادر
العموم منه لان الخصم يدعي ان المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر
من لوازمها فلا ان يعارض ذلك بالمثل **قوله** وهو منتف قطعا انا
الى ان كل واحد من الملازمة وبطلان اللازم ضروري وفيه نظر لانه

دعوى الضرورة فى بطلان اللازم دعوى الضرورة فى محل النزاع وهى
حرية بعدم السماع نعم لا يصح الاستثناء فيما اذا دلت القرينة على عدم
عموم كما فى صورة العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة ايضا بانه قد
ذهب فى بحث الامر الى ان المصدر المضاف يفيد العموم لصحة الاستثناء
ولم يتعرض لاطراده وهو يدل على الاكتفاء بالصحة مطلقا سواء
وقع او لا وسواء اطرد او لا لم يتطرد ويتفرع على هذه المسئلة امور
منها جواز بيع كل ما ينتفع به حتى تقوم دليل على خلافه لقوله تعالى
واحل الله البيع ومنها دخول السبت الاول وما بعده الى اخر العمر لو
قال لوكيله بع يوم السبت ومنها توقف الاستحقاق على قراءة
جميع القران لو قال اذا قرات القران فلك كذا ومنها كل ما بلغ
كرا لم يتحمل نجاسة لقوله عم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شئ وقد
يستفاد العموم فى هذا من وجه اخر **قوله** احدهما جواز وصفه بالجمع
فلو لم يكن عاما لكان المراد به واحدا ويستحيل توصيفه بالتعدد
قوله وذلك لان مدلول العام كل فرد فيه نظر من وجهين اما اولا فلان
الدلالة على كل فرد يتضمن الدلالة على جميع الافراد فبهذا الاعتبار
صح توصيفه بالجمع واما ثانيا فلان المستدل تمسك فى جواز وصفه
بالجمع وبالنقل عن اهل اللغة فان لم يثبت هذا النقل فالجواب هنا
وان ثبت فليحمل الجمع هنا على عموم الاجزاء مجازا بقرينة اشتراط

توافق

توافق الوصف لموصوفه والقول بان بينهما بون بعيد بعد الاعتراف
بثبوته بعيد لا يقال كما يجوز حمل الجمع على عموم الاجزاء مجازا كذلك
يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى لانا نقول مدلول
الجمع مجموع الافراد ومدلول المفرد كل فرد بينهما بون بعيد **قوله**
وعن الثانى بانه مجاز لعدم اطراده الظ انه معارضة يعنى
الانسان على العموم مجاز بقرينة الاستثناء لا حقيقة لعدم اطراده
وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد فى الجنس المعرف
فهو ممنوع لانه عين محل النزاع وان اراد به عين تحققه فى المعرف
مطلقا فهو مسلم ولكن لا يضر لجواز ان يكون عدم الاطراد منشأه
عدم اطراد اللام فى الجنس اذ قد يكون للعهد **قوله** وهو خلاف
التحقيق كما قرر فى موضعه اذ التحقيق ان الجمع المعرف كالمفرد عمومه
باعتبار شمول الاحاد فمعنى نحو لا احب الظالمين ينقلون الى عدم
محبة احد من الظلمة ابتداء من غير خطور الجموع ببالهم
وقد بالغ فى شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام يشمل الافراد
كلها مثل المفرد كما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء
وصرح به ائمة التفسير فى كل ما وقع فى التنزيل من هذا القبيل نحو
اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا
للملئكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هى من الظالمين ببعيد

الى غير ذلك فان قلت المص دفع الجواب عن الدليل الاول ولم يجب عنه
فكانه معترف بصحة مدلوله وانه ينافى ما ذهب اليه من عدم العموم
قلت ما سيصرح به فى الجواب عن الثانى من انه لا نزاع فى كون المفرد المعرف
للعموم حقيقة فى بعض الموارد جواب عن الاول ايضا على ان له ان
يقول توصيف المفرد المعرف بالجمع لا يدل على انه للعموم حقيقة
لجواز ان يكون للعموم مجازا بقرينة الوصف ثم انه لما كان الجمع عنده
بمنزلة المفرد فى شمول الاحاد لم يرد ان بين مدلوليهما بون بعيد قوله
واما الثانى فلان الظاهر الخ لما اقام المستدل دليلا على ان المفرد
المعرف يجى للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك وحكم بانه مجاز فيه قال المص
لا وجه لانكار المجيب ذلك لانه لا نزاع فى ان المفرد المعرف قد يفيد
الاستغراق حقيقة وانما النزاع فى انه منحصر فيه غير مستعمل فى غيره حقيقة
وانما النزاع فى انه منحصر فيه غير مستعمل فى غيره حقيقة ام لا فالجواب ح
ان الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره ولك ان تقول لما
كان النزاع فى المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض المجيب
دعوى المجازية فى الجنسية دون الاستغراقية فجوابه يؤل الى جواب
المص فليتامل قوله لكن ارادة البعض تنافى الحكمة يقتضى عدم جواز
الاجماع كما ترى قوله نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا لان الا
داخل فى جميع احتمالاته فالحكم ثابت له قطعا وبقى ما سواه على

حكم

حكم الشك فلا يراد الا لدلالة زايدة قوله فاذا حملنا على الجميع فقد
حملناه على جميع حقايقه الخ يرد عليه اولا ان صحة ارادة جميع الحقايق
من المنكر يقصد به واحد منها ممنوعة وثانيا ان بناء هذا الكلام
على ان الجمع المنكر موضوع لكل واحد من الجموع وانه مشترك بينها لفظا
وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك بينها وهو فى كل واحد
منها مجاز وثالثا ان مراتب الافراد غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة
مستغرقة لجميعها اذ كل مرتبة تفرض لجواز فوقها مرتبة اخرى والا لزم
ان يكون غير المتناهى متناهيا الجواب عن الاول ان امتناع ارادة جميع
الحقايق انما هو اذا لوحظ من حيث انه جزء لفرد فلا وعن الثانى ان مراده
بجميع حقايقه جميع الافراد التى هو حقيقة فى كل منها لكونه من افراد
الموضوع له لا نفسه وعن الثالث ان مراده انا اذا حملنا الجمع على مفهومه
باعتبار صدقه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فح المقصود
من الجمع المفهوم الصادق على الجميع فتناوله من قبيل تناول
الكلى لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه ولا استحالة فى تناول الكلى
لجزئيات غير متناهية قوله اما اولا فبالمعارضة الخ بل الاحتياج
الى بيان الكل اشد من الاحتياج الى بيان الاقل لان الاقل معلوم
الارادة فى الجملة ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشيخ من الحكمة لحمل المنكر
على العموم نظير ما ذكره المص فى عموم المفرد المعرف وهذه المعارضة

يجري فيه ايض وذلك بان يقال لو اراد العموم في المفرد المعرف لبينه ولما لم يبينه علم انه ليس بمراد فالفرق بينهما لا يخ عن اشكال **قوله** وفيه نظر لان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل ومراد الشيخ من القرينة المانعة اذ بدونها احتمال حمله على الكل باق وهو مناط دليله فان قلت يمكن توجيه النظر بان تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق لان تعلقها به باعتبار كونه ملحوظا بخصوصه مشكوك وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك لانه تابع لتعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق الارادة بالاقل مطلقا لا باعتباره هنا وحده ولا باعتبار ذاك وحده بل بالوجه الاعم معلوم قطعا **قوله** فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة الخ يعني لا نم انا اذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه وانما يكون كذلك لو كان له حقايق وهو مم اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فلا دلالة له على خصوص احدها الا بالقرينة لا يقال مراد المستدل ان تلك الجموع حقايق له من حيث انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك لانا نقول هذا التوجيه لا يدفع الجواب لان مقصود المجيب ليس مجرد مناقشته في ان اطلاق الجمع على الجموع من باب الحقيقة بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك وحمله على الجميع كما هو المدعى لا يمكن بدون القرينة

فاطلاقه

واطلاقه على الجميع مع القرينة لا جواز في نفي جوازه اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل هنا لما كان لما ذكره اثباتا للغة بالترجيح لانه اثبت كون اللفظ حقيقة في الكل دون غيره من الجموع لكونه متضمنا لها واما اذا كان مراده ان اللفظ في كل مرتبة حقيقة باعتبار وضعه لها وانه اذا اطلق كان عاما مستعملا في الكل لاشتماله على غيره فلا يكون اثباتا للغة بالترجيح بل تقديما لبعض الحقايق على البعض بالترجيح ولا ضير فيه **قوله** لئن سلمنا كونه حقيقة في كل واحد منها ولا خفاء في ان الجميع احد حقايقه وهو مشتمل على غيره فالحمل عليه اولى كما ذكره المستدل لانا نقول جواز ترجيح بعض حقايق المشترك على بعض اخر بمجرد ذلك مم ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض الاخر رجحان من وجه اخر كما فيما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة اولى بالارادة من الجميع **قوله** اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح اشار بذكر الصيغة الى ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في المركب من ج م ع كما سيصرح به فانه يطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو نحن وانا فانه للمتكلم مع الغير وان كان واحدا بل ربما يطلق على الواحد تعظيما له ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فيما دون الثلثة فقيل يطلق على الاثنين مجازا وهو المشهور ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه لا يطلق عليهما اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على الواحد ايض نقل ذلك عن الامام

قال في البرهان ولكن الرد الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين وربما
يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء ظاهرة قوله
لنا انه ليسبق الخ استدلال على ما هو المختار عنده من ان صيغة
الجمع حقيقة في الثلثة وما فوقها ومجاز في الاثنين والضمير في قوله
ودونه يعود الى الاثنين باعتبار المذكور او هذا اللفظ وقوله لما هو
تعليل لقوله دونه واشارة الى اثبات الجزء الثاني من مختاره قوله فان كان
له اخوة يعني لام المورث الثلث ولابيه الثلثان هنا اذا لم يكن له
اخوة والا فلامه السدس لان الاخوة تحجب الام عن الثلث والمراد
بالاخوة هنا الاثنان لانهما يحجبان ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق الحقيقة
قوله الاثنان فما فوقهما جماعة صريح في ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
فما فوقهما حقيقة حيث ساوى بينهما وبين الزايد عليهما في هذا الحكم
قوله والجواب عن الاول الخ حاصله ان المراد بالاخوة في الاية ثلثة
فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من نص او اجماع
لا من الاية وهي غير مانعة منه اذ لا يلزم من حجب الثلثة عدم حجب
الاثنين ولئن سلمنا استفادة حجب الاخوين من الاية لقلنا
يجوز ان يكون استعمال الاخوة فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع
والنص وغيرهما على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن
دليل على خلافها وقد مر دليلنا عليه بل فرعون مراد

معهما

١٠٨

ومع

معهما تغليبا للحاضر على الغايب بل الشهود الكل عند الحضرة الاحدية
قوله لا في ج م ع فان المركب من هذه الحروف يطلق على الاثنين اتفاقا
كما صرح به المحققون منهم الامدي وابن الحاجب في المختصر الكبير
والسر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شي الى شي وهو يتحقق بالاثنين فصاعدا
وقد يجاب عن الاستدلال بان الحديث محمول على بيان انعقاد
الجماعة بالاثنين وحصول فضلها لهما في الصلوة او في السفر على اختلاف
المفسرين كما ذكره السيد في الذريعة والقاضي في المنهاج قوله ما وضع
لخطاب المشافهة وهو الخطاب الوارد بصيغة التخاطب مثل افعلوا
الخير واقيموا الصلوة ونحوهما قوله لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب
فيه اشارة الى امرين احدهما ان النزاع في دلالة الصيغة حقيقة على
العموم والشمول للمتاخرين اذ لا نزاع في جواز حملها على العموم مجازا
لان المجاز باب واسع وثانيهما ان الموجودين في زمن الخطاب داخلون
فيه وان لم يكونوا حاضرين في مهبط الوحي ومنهم من جعلهم كالمعدومين
في عدم الدخول قوله بل بدليل اخر كالضرورة والاجماع فان مشاركة
المعدومين للموجودين في الحكم المستفاد من الخطاب امر ضروري
اتفقت عليه الامة قوله وهو قول اصحابنا هذه العبارة كعبارة
التهذيب تشعر بان علمائنا اجمعوا على عدم العمومية فان ثبت هذا
فذاك والا ففيه كلام ستعرفه قوله واكثر اهل الخلاف فنقل هنا عن

اصحاب الشافعی وابی حنیفة قوله وذهب قوم منهم نسب هذا القول
الی الحنابلة وقیل هذا القول غیر بعید وقال قطب المحققین ذکره فی
الکتب المشهورة ان الحق ان عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم معلوم
بالضرورة من دین محمد صلی الله علیه وسلم وهو قریب قوله لایقال للمعدومین یا
ایها الناس الخ وجه ذلک ان الخطاب بالناس یستدعی کون المخاطب
انسانا والمعدوم لایتصف بالانسانیة فلا یخاطب به وفیه نظر اما
اولا فلقوله تعالی کن فیکون حیث تعلق خطابه بالمعدوم لاستحالة
تحصیل الحاصل واما ثانیا فلانه ان تم ذلک فی خطاب البشر فلا یتم
فی خطابه سبحانه لان الموجودین فی زمن الخطاب والمعدومین
عنده سواء ومما یؤید ذلک قوله تعالی الست بربکم والقول بان الخطاب
هنا تعلق بالمثل مشترک والجواب بانه خطابه سبحانه لما کان مقرونا
بتبلیغ الرسول کان من لوازمه اشتراط وجود المخاطبین لاتجه ما فیه فان
التبلیغ انما یکون بذلک الخطاب علی ما هو فی نفس الامر فاذا کان
الخطاب عاما وجب ان یکون التبلیغ ایض عاما وامتناع تعلق خطاب
الرسول نفسه بالمعدومین لاینافی تعلق خطاب الله من حیث التبلیغ فقط
بهم واما ثالثا فلانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومین
فلا یلزم امتناع تعلقه بالموجودین والمعلومین معا علی سبیل
التغلیب فخطاب یا ایها الناس یجوز ان یکون شاملا للمعدومین

علی وجه التغلیب ومثله شایع فی اللسان فصیح عند ارباب البیان فان قلت
التغلیب من قبیل المجاز والنزاع انما هو فی التناول بحسب الحقیقة قلت
هذا حق ولکن المسئلة لیس لها کثیر فایدة ولا یصح ایض قول المستدل
ان شمول الحکم للمعدومین بدلیل اخر غیر الخطاب قوله وانکاره مکابرة
ای انکار عدم جواز ذلک القول یعنی القول بجواز خطاب المعدومین
او المعدومین مع الموجودین حقیقة یا ایها الناس مکابرة قوله وایضا
فان الصبی والمجنون الخ سرد هذا الدلیل علی نهج القیاس بالاولویة تقریره
ان الخطاب اذا لم یتناول الصبی والمجنون مع وجود بعض شرایط توجهه
کالوجود والاتصاف بالانسانیة فیهما فعدم تناوله للمعدوم اجدر لان
اتصافه بشرایط توجه الخطاب ابعد والجامع عدم الفهم والتمیز
والجواب ان العلة فی الاصل یجوز ان یکون عدم التمیز المقترن بالجنون و
الصباوة ای مجموعهما وهذا لم یتحقق فی الفرع واما الجواب عنه بمنع الحکم
فی الاصل والقول بان کل واحد منهما داخل تحت الخطاب غایته انه خص
بالاجماع وهو لایلزم عدم التناول بل یؤیده فبعید جدا بل مکابرة قطعا
لان القول بان نحو یا ایها الناس اعبدوا ویا ایها الذین امنوا متناول
للصبی والمجنون لا یخفی فساده علی ذوی الابصار قوله احدهما لو لم
یکن الرسول صلی الله علیه وآله مخاطبا لمن بعده لم یکن مرسلا الیه وقت
فی الحاشیة ان قیل هذا الخطاب من الرسول مبلغ قلنا لما کان الرسول صلی الله علیه وسلم هو

الذى يوجه الكلام نحو المخاطبين فكانه هو المخاطب لهم ولو اوردنا سياق
الكلام الدليل على ان يكون المخاطب هو الله تعالى لقلنا لو لم يكن
مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن الرسول مرسلا اليهم لان معنى ارساله
اليهم ان يقال له بلغهم ما خاطبتهم به **قوله** بالنسبة اليه اى الى من
بعده فلا يكون الرسول مرسلا اليه **قوله** فبالاجماع لم يتمسك بالنص مثل
وما ارسلناك الا كافة للناس وبعثت الى الاسود والاحمر لان الخصم لا
يسلم شموله للمعدوم ومبين **قوله** ممن بعد الصحابة بيان لاهل الاعصار
لا للعلماء لانه ربما يدعى احتجاج الصحابة ايض **قوله** والجواب اما عن الاول
ملخصه ان تبليغ الاحكام لا يجب ان يكون بخطاب المشافهة بل قد يكون
به كما فى الموجودين وقد يكون بغيره من الدلايل والامارات الدالة
على ان حكمهم حكم الموجودين والحق ان هذا التفصيل بمذهب اهل
الخلاف انسب حيث لا يقولون بوجود معصوم من الله يقوم مقامه
ويبلغ الى امته احكامه واما على مذهب الفرقة الناجية فهو بعيد ومما
يدل عليه ما رواه فى الكافى فى تفسير قوله تعالى واوحى الى هذا القران
لانذركم به ومن بلغ ان المراد بمن بلغ الائمة ع والمعنى وينذركم
به من بلغ لان هذا التفسير يفيد ان المشافهة شرط فى كل مخاطب
سواء كان الرسول صلى الله عليه واله او القايمون مقامه **قوله** واما عن
الثانى الخ يعنى احتجاج العلماء ع من بعد الصحابة باثبات احكامه

الخطابات

الخطابات لهم لا يدل على ان ذلك لتناول الخطاب اياهم لجواز ان يستند
بدليل خارج كالاجماع والضرورة الدالين على مشاركة غير الصحابة
لهم فى الاحكام وقد يدفع هذا بان المستفاد من سياق القصص على الوجه
المنقول هو ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج عنه نعم هو من
الاحتمالات البعيدة التى لا تضر فى الظنيات **قوله** حتى يبقى واحد قال فى
الحاشية ادعى فى النهاية الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فى الفاظ
الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداها ولم اقف على موافق له
فى ذلك بل فى كلام بعض المحققين تصريح بما ينافيه انتهى ونقل عن القفال انه
انتهاء التخصيص فى الجمع مطلقا الى ثلثة وفى غيره الى واحد وعن بعضهم انه
فى الجمع المعرف الى ثلثة وفى غيره الى واحد **قوله** لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام وذلك بان يكون الباقى اكثر من النصف قيل لا يتصور ذلك الا
فيما كان عدد افراد العام محصورا وهو ليس بسديد لانه لا يمتنع الاطلاع
على ما فوق النصف فى غير المحصور كما اذا قلت اكرم الرجال الا فلانا
وفلانا حتى عددت عشرة مثلا فانه يعلم ان الباقى اكثر من الخارج قطعا
قوله ولنا القطع بقبح قول القايل اى لنا على الدعوى الاولى واما
الدعوى الثانية فلم يتعرض لها اما لان وجودها معلوم او للاكتفاء
بما سيذكره الخصم واعتراف المص بانه ولكن ليس بمحل النزاع وفى لفظ
القطع اشعار بان الحكم المذكور ضرورى وان ما ذكره تنبيه لا دليل

وانت تعلم انه لا دلالة فيما ذكره على ان الباقي يجب ان يكون اكثر من النصف
اللهم الا ان يكون المقصود ابطال مذهب الخصم **قوله** ولا كذلك ولا
كذلك ايض لو اريد النصف والاقل منه قليلا فلا يتم المطلوب **قوله** لكان
لتخصيصه اى لكان ذلك الامتناع لتخصيصه اذ الفرض عدم مانع اخر
وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع فيه **قوله** فان الاكثر
اقرب الى الحقيقة من الاقل يمكن ان يكون يقال تيقن ارادة الاقل قد عارضه
فسقطا لا يقال لان اثر التيقن سقط عند ارادة العموم فكذا عند ارادة
ما يقوم مقامه اعنى الاكثر لانا نقول سقوط اثره عند ارادة الحقيقة
لا يقتضى سقوطه عند ارادة المجاز **قوله** لامتناع ارادة الاقل لا يقال
اذا كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل ممتنعة لوجوب حمل اللفظ
على الاحتمال الراجح لانا نقول النزاع انما هو فى انه هل يجوز استعمال العام
فى الاقل المرجوح مع قرينة مختصة به ام لا وما ذكرت انما يدل على امتناع ارادته
عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه **قوله** لكنها ليست اجزاء له اورد عليه
بان هذا انما يتم فى غير الجمع المعرف كالنكرة فى سياق النفى والموصول
واسم الشرط ونحوها واما فى الجمع المعرف فلا لان الواحد جزء له واجيب
بان هذا مبنى على ما ذهب اليه المحققون من ان عموم الجمع المعرف باعتبار
اجزائه اعنى الاحاد لا باعتبار جزئياته من الجموع فعموم الجمع المعرف
كعموم المفرد فى شموله لكل واحد فان قلت المراد بالجمع هو الاجزاء

دون الجزئيات لو كان للعموم اما لو كان للخصوص فالمراد به هو الجزئيات
دون الاجزاء لانه قد يكون للعموم خصوصية لا توجد فى الخصوص قلنا
كان المراد منه عند اخراج البعض هو الاحاد فكذا بعده لان الاصل بقاء
ما كان وايض نعلم قطعا ان الباقى والمخرج يكونان من جنس واحد فاذا
كان الخارج هو الاحاد كان الباقى ايض كذلك **قوله** وانما هو علاقة
المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل والحصر ممنوع لجواز ان
يكون العلاقة وهى علاقة العام والخاص فلو تمسك به المستدل لم يرد عليه
ذلك **قوله** استعارة عن العظمة هكذا وقع عبارة العضدى وقيل الظاهر
للعظمة الا ان يجعل الاستعارة متضمنة لمعنى الكناية **قوله** ولم يبق معنى
العموم ملحوظا فيه اصلا اى لا لجميع الافراد ولا لبعضها اما الاول فظاهر
واما الثانى فلان ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى
الاصل انتفى الفرع قطعا وفيه استبعاد بان الصيغة المذكورة موضوعة
للعموم لكن العموم غير ملحوظة اصلا وربما يقال ان هذه ليست من صيغ
العموم اصلا ولولا هذه العبارة لامكن جعل قوله وليس من التعميم
والتخصيص بشئ ايماء الى هذا القول **قوله** والامر عندنا سهل فان اتفاق
المفسرين على ارادة الواحد من الناس انما نقل بخبر غير العدل فلا يثبت
به حكم كما نقل عنه رحمه الله **قوله** بل هو للبعض الخارجى الخ لام التعريف
اما اشارة الى حصة معينة من الحقيقة وهو للعهد الخارجى او الى نفس
الحقيقة من حيث هى وهو للجنس او باعتبار الوجود مع وجود قرينة

البعضية وهو للعهد الذهني او مع عدمها وهو الاستغراق والتعريف
هنا ليس للاول لعدم العهد الخارجي ولا للثاني لان الاكل لا يتعلق
بنفس الماهية الكلية من حيث هي ولا للرابع وهو ظاهر فتعين ان يكون
للثالث اعني الفرد الموجود في الخارج المطابق للماهية المعهودة في الذهن
اما لصدقها عليه او لانه نفسها بعد دفع المشخصات وتلك الماهية
هي القدر المخصوص من الخبز والماء المقرر انه يوكل ويشرب عادة فقوله
بل هو للبعض اشارة الى ذلك الفرد الموجود من الماهية وقوله للمعهود
الذهني اشارة الى الماهية المقررة في الذهن وقوله اعني الخبز والماء
تفسير لتلك الماهية وتحقيق لعهديتها في الذهن وقوله وهو مقدار
ما معلوم اشارة الى انه ليس المراد مطلق الماكول والمشروب بمعنى اقل
ما يصدق عليه اسمه بل المراد هو القدر المعلوم كونه ماكولا ومشروبا
فقد ظهر ان التعريف هنا الفرد موجود في الخارج من تلك الماهية المقررة
في الذهن وبهذا القدر تم الجواب لان تعريف العهد الذهني ليس من تخصيص
العموم في شيء الا انه اوضح المقصود وشبهه بالعهد الخارجي فانه ليس
من تخصيص العموم قطعا حيث قال وحاصل الامر الى اخره توضيحه ان هذا
الفرد الخارجي المطابق للمعهود الذهني الذي اطلق عليه المعرف باللام
مماثل لواحد معين في الخارج مقصود من بين افراد معهودة فيه في قولك
ادخل السوق مثلا حيث يراد سوق معين من بين اسواق معلومة معهودة
بسبب اعتبار دخول المخاطب للمعاملة والمماثلة بينهما في ان الماهية معلومة

والمراد فرد منها كما ان الاسواق معلومة والمراد واحد منها وان
افترقا في تعدد الاسواق واتحاد الماهية فكما ان العهد الخارجي
ليس من تخصيص العموم كذلك العهد الذهني هنا وقد نقل والده
المحقق قدس سره عنه رحمه الله ان المقصود من حاصل الامر انه لما
كان من المقرر ان المقصود بالعهد الذهني هو الماهية مع فرد ما
غير معين وبالخارجي هو الماهية مع فرد معين وفي المثال
المذكور ليس المراد فردا معينا مشخصا ليكون عهدا خارجيا
محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا محضا بل المراد بالعهد
الخارجي المطابق للمعهود الذهني فله ح جهتا تعيين وابهام كما ان
العهد الخارجي اذا اطلق على موجود معين من بين معهودات خارجية
كالمثال المذكور له جهتا تعيين وابهام وذلك لا يخرج كلا منهما
عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقرير ان الغرض المطلوب هنا
ليس هو الاعلام بانه اكل الخبز المعين اي الفرد المشخص ولا انه اكل خبزا
اما بمعنى اقل ما يصدق عليه بل الغرض انه اكل مقدارا ما من بين معلومات
هو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجي لكن لما كان مبهما بين
معلومات اشبه الذهني ومثله لا يخرجه عن ذلك قوله من حيث هو احتراز
عن الجمع المعرف والمضاف فانهما يعمان باعتبار التعريف والاضافة
قوله ولم يقم دليل على تلازم حكمها الخ لا يقال المستدل اجرى الدليل

فى الجمع المخصص وتلازم الحكمين ح ظاهر لان التخصيص قصر العام
على بعض مسمياته فان كان الاثنان اقل الجمع جاز انتهاء التخصيص
اليهما والا فالى الثلاثة ثم يثبت الحكم فيما عداه بما هو المشهور من انه
لا قايل بالفصل لانا نقول لا يلزم من جواز استعمال ما ليس بعام
كالجمع المنكر فى الاثنين والنكتة جواز استعمال ما هو عام فيهما بل
الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات
فلا فرق ح بين عمومه وعموم المفرد قوله فهو مجاز مطلقا اى سواء
كان الباقى منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص مستقلا او غير
مستقل قوله من شرط او صفة او استثناء او غاية انما كان هذه الا
غير مستقلة لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف و
الاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا قوله من سمع او عقل
قيل المراد بالمخصص العقلى ما سوا السمعى فيندرج فيه الحسى كما فى
قوله تعالى واوتيت من كل شىء قوله لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى
كما فى الكل لكان مشتركا بينهما اورد عليه العضدى ان ثبوت الملازمة
يتوقف على كون العام مستعملا فى الخصوص ومراد به الباقى وليس كذلك
بل العام مستعمل فى العموم والمراد به الشمول والمخصص يفيد اخراج بعض
جزئياته لم يسند الى ما بقى بعد الاخراج فالعام يراد به العموم والخاص
يراد به الخصوص والباقى انما يراد من المجموع لا من العام وحده فلا
يلزم الاشتراك فقولك اكرم الرجال العلماء بمنزلة قولك اكرم الرجال

كذا على

من علمت من صفتهم انهم علماء فالعلم ان وجد فى الجميع كان الموصول
بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة فكان خارجا عما نحن فيه وان كان
مختصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض والعلم صفة مخصصة
فكما ان الموصول اذا كان بدل البعض لم يكن المبدل مرادا به البعض بل
المراد به الجميع كذلك اذا كان العلم صفة مخصصة لم يكن المراد
بالموصوف بعضه بل المراد به جميع جزئياته لان الصفة المخصصة بمنزلة
لفظ البعض فكانك قلت اكرم جميع الرجال علماء هم وهذا مثل ما
يقال فى المستثنى من ان المستثنى منه يراد به العموم والمستثنى يراد به
الخصوص واداة الاستثناء يراد بها اخراجه والاسناد الى ما بقى بعد الاستثناء
قوله بان الملازمة نح يعنى ثبت فيما مر ان اللفظ موضوع للعموم وح
لو اطلق على البعض حقيقة لكان ذلك اما باعتبار انه موضوع له ايضا
او باعتبار انه عين الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل والاخيران
باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من البعض مخالف للمفهوم من الكل
واما الثانى فلان مفهوم الكل لا يصدق على البعض فتعين الاول فيلزم
ان يكون مشتركا لفظيا بينهما قيل ظاهر هذا الدليل يقتضى ان يكون
اطلاق العام على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزء وقد سبق انه
ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلى على الجزئى واجيب بانه ليس المراد
من كونه موضوعا للعموم انه موضوع للعموم من حيث هو متلبس بالهيئة

المجموعية بل المراد انه موضوع لكل فرد من غير اختصاص له بفرد
دون اخر فلو اطلق على فرد مخصوص مجردا عن ملاحظة فرد اخر
كان مجازا الا انه يلزم منه ان يكون استعماله فى الهيئة المجموعية مجازا
وهم قد التزموه **قوله** ان الغرض واقع فى مثله الخ اى فيما لا يكون مشتركا
لفظيا بين العام والخاص وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول
من ذهب الى ان الصيغة مختصة بالعموم وانها يطلق على الباقى حقيقة
فلا يرد ان بطلان الاشتراك اللفظى ليس بضرورى ولا متفق عليه
اذ القول به موجود فلا يتم الدليل **قوله** احدهما ان اللفظ كان متناولا
له حقيقة بالاتفاق قيل نمنع كون تناول اللفظ للباقى قبل التخصيص
حقيقة بل هو مجاز لانه من باب دلالة لفظ الكل على الجزء وهذا ليس
بشئ لانك قد عرفت انفا ان اللفظ ليس بموضوع للهيئة المجموعية بل لكل
فرد فلا كل ولا جزء هنا **قوله** انما طرء عدم تناول الغير هذا الذى طرء
لا تاثير له فى تصيير مجازا الا ان الواضع لم يتعرض لشرط انضمام الغير
وعدمه وعدم التعرض اعم من تعرض العدم او الوجود **قوله** والثانى انه
يسبق الخ توضيحه ان الباقى بنفسه مجردا عن ملاحظة القرينة يسبق
الى الفهم والقرينة تنفى احتمال الغير اعنى العموم وذلك اى سبق الباقى
بنفسه او عدم سبق غيره دليل الحقيقة فاللفظ فى الباقى حقيقة
فقوله اذ مع القرينة لا يحتمل غيره علة لكون الباقى سابقا بنفسه
لا بانضمام القرينة وتحقيقه ان القرينة من شانها نفى احتمال الغير

ولا مدخل لها

ولا مدخل لها فى سبق الباقى بل سبقه انما هو بنفسه وقوله ذلك
اشارة الى سبق الباقى المذكور صريحا او الى عدم سبق غيره
المعلوم التزاما والاول اظهر لفظا والثانى انسب معنى اذ دليل
الحقيقة عدم سبق غيرها لا سبقها والا لا انتقض بالمشترك فان
السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة فى كلا معنييه ثم هذا الدليل
على ما حررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ مع القرينة حقيقة فى
البعض يرفع جميع المجازات اذ ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه
مع القرينة حقيقة فى مدلوله لسبقه وبدونها حقيقة فى غيره
قوله والجواب عن الاول الخ منع لقوله والتناول باق توضيحه ان
تناول اللفظ للباقى وارادته قبل التخصيص وهو الذى كان على
سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير وارادته ايضا بالفعل وتناوله له
بعد التخصيص ملحوظ بانفراده غير منضم مع ارادة غيره وهذا التناول
مغاير للتناول الاول بالضرورة وبطريان هذا ينتفى الاول ويقتضى
ذلك كون اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له فقد ظهر مما ذكرنا ان
المراد بقوله انما كان مع غيره انه انما كان مع تناول غيره وارادته بالفعل
وليس المراد به مع صلوح تناوله ومجرد احتمال ذلك ليرد ان استعماله
فى الباقى بخصوصه بعد التخصيص يقتضى انتفاء صلوحه للغير
ولا يلزم منه ان يكون مجازا فى الباقى والا دخل المشترك فانه صالح

لكل واحد من معانيه قبل القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها فيلزم
ان يكون مجازا فى الباقى وهو باطل اتفاقا على انه لو اريد هنا لكان
الفرق بين العام والمشترك واضحا اذ المشترك صلاحيته ليست
بحسب الوضع بل بحسب الاستعمال بخلاف العام فان وضعه للصلاحية
فاذا انتفت صلاحيته بالمخصص تحقق الاستعمال فى غير ما وضع له
بخلاف المشترك **قوله** واعترض بان عدم تناوله الخ يعنى اعترض
بان عدم تناول اللفظ للغير بعد التخصيص او تناوله له قبله لا يغير
صفة تناوله للباقى والحاصل ان تناوله للباقى الذى كان على
سبيل الحقيقة باق على التقديرين لان عدم التناول للغير لا يؤثر
فى تناوله ولا يوجب رفعه وقد يجاب بان تناوله لما بقى الذى
كان حقيقة هو تناوله فى ضمن الكل اجمالا واما تناوله له بخصوصه
فلم يكن متصفا بكونه على الحقيقة اصلا **قوله** وجوابه الخ محصله ان التناول
ليس موجبا لكون اللفظ حقيقة فى الباقى قبل التخصيص اذ التناول
اعم من ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز والعام لا يقتضى خاصا معينا
فلا يستلزم بقاؤه بعد التخصيص كونه حقيقة فيه بل الموجب له هو
استعماله فى الكل الذى يكون ذلك الباقى بعضا منه واللفظ
بعد التخصيص مستعمل فى الباقى بخصوصه فلا يكون حقيقة فيه
بل مجازا والظاهر ان هذا الجواب يتعلق بقوله لا يغير صفة تناوله

ومحصوله

115

ومحصوله ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص واما ان
ذلك التناول موجب لكون اللفظ حقيقة فى الباقى فلا لانه
فرع لكونه موجبا له قبله وانه ممنوع بل الموجب له هو الاستعمال فى الكل
وانما قلنا الظاهر ذلك لانه يمكن ان يجعل جوابا عن اصل الدليل **قوله**
والقول بانه كان متناولا لمجرد عبارة كانه جواب عن سؤال مقدر
تقريره ان التناول اذا كان باقيا بحاله بعد التخصيص كما ذكره
المعترض وكان التناول قبله حقيقة كما ذكره المستدل فكيف يكون
التناول بعده مجازا وتقرير الجواب ان فى القول بان التناول
للباقى حقيقة قبل التخصيص مساهلة فى العبارة والمراد ان التناول
له بحسب الحقيقة الناشئة من استعمال اللفظ فى الكل الذى يكون الباقى
بعضه وانما احتجنا الى ذلك التاويل لان الكلام فى الحقيقة المقابلة
للمجاز وهى صفة اللفظ دون التناول الذى هو امر معنوى **قوله** وعن
الثانى بالمنع من السبق اى بالمنع من سبق الباقى بخصوصه فلا يرد انه
اذا سلم سبق العموم لا معنى لمنع سبق الباقى لانه احد جزئيات
العموم ولا يعقل سبق العموم الا بسبق جزئياته باسرها وذلك لان
سبق العموم انما يستلزم سبق الباقى على انه بعض منه لا على خصوصه
قوله وانما يتبادر مع القرينة اى انما يتبادر الباقى بخصوصه مع القرينة
المانعة عن ارادة الجميع فتلك القرينة كما ان لها تاثيرا فى عدم

ارادة الخارج كذلك لها تاثير فى ارادة الباقى بخصوصه **قوله** وهو
دليل المجاز اى سبق العموم عند عدم قرينة خصوص الباقى دليل
على ان اللفظ مجاز فيه لان سبق الغير من علامات المجاز **قوله** كون
النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ ما ذكره المستدل وهو قوله معنى
العموم حقيقة هو كذا معنى لفظ العموم لا معنى الصيغ المخصوصة
المبحوث عنها بل معناها استغراقها لجميع ما يتناوله لكن لما كان لفظ
العام يطلق على تلك الصيغ توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه
العارض بالمعروض واجرى حكم العارض على المعروض وهو سهو بيّن لان
اطلاق العارض اعنى العموم على متكثر غير محصور حقيقة لا يستلزم
ان يكون اطلاق المعروض اعنى الصيغة عليه مع كونه بعض مدلولاتها
من باب الحقيقة **قوله** لو كان التقييد بما لا يستقل توضيحه لو كان العام
المخصص بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ ركب مع اخر ووضع المجموع
المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب مجازا وذلك نحو مسلمون فان
مسلما وضع لمن قام به الاسلام ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام
بهم الاسلام ولا يدل المسلم وحده على جزء المعنى فضلا عن ان
يكون مجازا بل مجموع مسلمون دال على مجموع المعنى ونحو المسلم فان
مسلما وحده موضوع لفرد ما ومع لام العهد موضوع للحقيقة
المشار اليها من حيث هى او من حيث وجودها فى ضمن شخص معين

لجنس او م

وليس فى

وليس فى مسلم وحده دلالة على شئ بل الدال هو المجموع ونحو الف سنة
الا خمسين عاما فان الف سنة نص فى معناه ولا تجوز فيه والمجموع
المركب من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء لما يبقى بعد
الاستثنا واعترض بان الاستثنا عند هذا القايل متعين لا مقيس عليه
كما علم من تصريح المص هنا وفى اول الباب عند نقل مذهبه فكان
الواجب ان لا يذكره فى جانب المقيس عليه واجيب بان النزاع فى العام
المخصص بالاستثناء لا فى المقيد بالاستثنا مطلقا واسماء الاعداد
ليست عامة فلهذا صح جعله مقيسا عليه **قوله** موضع وفاق من الخصم يعنى
ان الخصم ايض قايل بان الف سنة بل كل عدد وقع الاستثنا منه مستعمل
فى معناه والمجموع من حيث هو مستعمل فى الباقى بعد الاستثناء وكلامنا
معه وانما ناد فى له من الخصم لئلا يرد عليه ان الوفاق فى ذلك ممنوع كيف
والقول بان العشرة فى عشرة الا ثلثة مستعمل فى السبعة مجازا والا قرينة
مشهور **قوله** بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد من مسلم فى مسلمون
والمسلم والف سنة بقيد بقيد هو كالجزء له وهو ضمير الجمع واللام
التعريف والاستثنا وقد صار بواسطته لمعنى وهو الجماعة والجنس
او العهد وتسعمائة وخمسون وهذا غير ما وضع له اولا وهى بدونه
اى تلك المذكورات بدون القيد لما نقلت عنه وهو المعنى الاول
ومعه لما نقلت اليه وهو المعنى الثانى ولا يحتمل الاول وقد جعلتم

ذلك التقييد بقيد موجبا للتجوز في المقيس وهو المقيد بالوصف ونحوه

فالقول بعدم التجوز في المقيس وهو المقيد بالوصف ونحوه قام عليه وهو

مسلمون ونحوه فرق المتساويين وهو تحكم **قوله** والجواب ان وجه الفرق

ظاهر يعني الجواب ان شيئا مما ذكرتم ليس مثل العام المخصوص بغير المستقل

بل بينهما فرق ووجه الفرق ظاهر الى اخر ما ذكره المصنف قيل الاولى

في الجواب ان يقال لا نم ان كل زيادة يوجب التجوز بل الزيادة الموجبة له هي

ما يخرج العام الى الخاص كالمسلمين في الرجال المسلمين فانه قرينة دالة

على صرف العام عن معناه الاصلي وما ذكرتم من الزيادة ليست كذلك انما

كان هذا الجواب اولى لانه يرد على قوله المسلم يعد في العرف كلمة واحدة

انه ان اريد بالعرف العرف العام فقد يدعى عدم الفرق فيه بين المعرف

باللام والمقيد بالشرط والصفة ونحوهما وان اريد العرف الخاص

فمع الاختلاف لا يتم الدليل وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدة بحسب

العرف دون بني تميم الطوال لا يقدم على انكاره الا مكابر ثم ان المستدل

اثبت حكم الزيادة المذكورة مع العام للزيادة المذكورة مع غيره بالقياس

فمتى لم يفرق بين الزيادتين مما بدا الفرق لا يقدح المنع المذكور **قوله**

فان الواو في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون ليس بكلمة بل هي علامة

يعرف بها ان مسلمون للجمع بوضع الواضع له كما ان الف ضارب وواو

مضروب ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها ان ضاربا للفاعل ومضروبا

للمفعول

للمفعول بوضع الواضع لمجموع مسلمون لفظ واحد وضع للجماعة متصفة

بالاسلام بخلاف ما نحن فيه فان الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع لما

مر فاذا جعل الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج عن

الاول بعض افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه فلا يكون حقيقة

وعليه فقس ليظهر لك وجه قوله ولا شيء مما ذكرنا في هذه الصور الثلث

بتحقق في العام المخصوص **قوله** على تقدير تسليمه اشارة الى ان الحكم

بكون الف سنة في الف سنة الا خمسين عاما حقيقة ممنوع لانه ذهب طائفة

الى ان كل عدد وقع المستثنى منه يراد به الباقي مجازا فيقال الف سنة

مجاز عن تسعمائة وخمسين بقرينة الاستثناء فح بطلان اللازم بالنسبة اليه

غير مسلم ولو سلم ذلك الحكم فهو مبني على ان المراد بالف سنة تمام المدلول

الحقيقي واستثناء البعض انما وقع قبل اسناد الحكم اليه فهو انما اخرج عن الحكم

لا عن الارادة والمجموع من حيث هو موضوع لما هو محل الحكم **قوله** ولا

شيء مما ذكرناه وهو كون المجموع كلمة واحدة وكون المراد بالمستثنى منه

تمام مدلوله ووقوع الاخراج منه قبل الاسناد والحكم يعني ليس شيء

من هذين الامرين بمتحقق في العام المخصوص اما الاول فلان الظهور ان كل

واحد من العام والمخصص ممتاز عن الاخر وكلمة براسه والثاني تخصيص

الاول ببعض افراده فيكون الاول مجازا في الباقي واما الثاني فلان

المفروض ارادة بعض افراد العام منه لا تمامها كما في الف سنة فيكون العام

مجازا دون الف سنة وفيه نظر لان هذا مبنى على الفرق بين الاستثناء من العام والاستثناء من العدد بان المراد بالعدد تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو بط لان كل من ادعى ان المراد بالعدد المستثنى منه تمام مدلوله ادعى ان المراد بالعام المستثنى منه كذلك والمستدل يقول لو كان العام مجازا لكان العدد مجازا لعدم الفرق وهذا تحقيق للمصنف فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات مدفوع قطعا واعلم ان المراد بالصور الثلث هو مسلمون والمسلم والف سنة الا خمسين عاما وهذه فى هذه مجازات اشارة اليها وقوله ولان المفروض عطف على قوله لظهور الامتنان والمعطوف عليه بيان لعدم تحقق ما ذكر فى الصورتين الاوليين فى العام المخصوص والمعطوف بيان لعدم تحقق ما ذكر فى الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه **قوله** لا يخرج عن الحجية ايماء الى الدليل المشهور على حجيته وهو ان العام قبل التخصيص حجة فى الزايد وفى الباقى بالاتفاق فيكون بعده حجة فى الباقى لان الاصل بقاء الثابت الا لمعارض ولم يوجد فمن ادعاه يحتاج الى اثباته ثم الظاهر ان حجيته فى الباقى ظنية ويشعر به قوله فيما بعد وذلك دليل ظهوره فى الباقى وعند اكثر الحنفية قطعية ان خص بغير مستقل مبين والا فظنية **قوله** وان لم يكن المخصص مجملا اذ لو كان مجملا نحو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ونحو هذا العام مخصوص لم يكن حجة لان اى بعض فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا يحصل الظن

بالباقى وقد نقل الشهيد فى قواعده الاجماع على ذلك عن جماعة منهم الا مدى ثم قال وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى واحد ولا يخفى **قوله** مطلقا الظاهر من سياق الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرج عن الحجية يعنى ان العام حجة فى الباقى سواء كان التخصيص بالمتصل او بغيره وسواء كان جمعا او غيره ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ذكره بعده يعنى ان العام المخصص بالمجمل ليس حجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء كان مجملا من كل وجه كقولهم اقتلوا المشركين الا بعضهم او مجملا من وجه ومبينا من وجه اخر كقولهم اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مبين فيمن عدا اليهود من المشركين ومجمل فى اليهود وفيه رد على التفصيل الذى ذكره بعض العامة وهو ان المخصص المجمل ان كان غير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة وان كان مستقلا عقليا نحو الرجال فى الدار حيث يعلم عقلا ان كل فرد من افراد الرجال ليس فيها او لفظيا فالعام حجة ظنية فى الباقى والفرق بينهما ان غير المستقل بمنزلة جزء للعام ووصف قائم به فيسرى جهالته اليه فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسرى اليه ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان عدم سراية جهالة المستقل ممنوع لان كل فرد فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن ببقاء هذا الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على من ذهب الى ان المخصص المجمل من وجه دون وجه اخر فانه حجة **قوله** ثم قال بعد

لا تكرم نحو اني بمثالين احدهما للمنفصل والاخر للمتصل قوله عد في العرف
عاصيا اذ انبت ذلك في العرف ثبت في اللغة لان الاصل عدم النقل النقل
قوله وذلك دليل ظهوره في الباقي شموله للباقي على نحو شموله للكل قبل
التخصيص فكما ان الظاهر قبله هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون اخر عد
مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني دون المجموع من حيث هو كذلك الظاهر
بعده هو كل فرد من البواقي بحيث لو اتى بواحد دون اخر عد مطيعا على الاول
وعاصيا على الاخر فعلى هذا قوله غير من وقع النص على اخراجه يراد به اعم
من جميع البواقي وبعضه دون الجميع فقط ليرد ان ذلك يقتضي ان
يكون الاتي بالواحد مستحقا للذم وانه باطل قوله وسائر ما تحته من المراتب
مجازاته هنا بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام وما
بعده حيث قال وتمام البيان في احد المجازات ان لفظ العام اذا لم يرد به موضعه
الاصلي يعني العموم كان لكل واحد من تلك المراتب على ان يكون كل
واحد منها معنا مجازيا له وانما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال ان يكون المقصود
ان كل واحد من تلك المراتب من افراد معناه المجازي وذلك بان يكون
المقصود منه بعد التخصيص مفهوم الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل
واحد من تلك المراتب فعلى الاول كان للعام بعد التخصيص مجازات
وعلى الثاني كان له معنى مجازي له افراد متعددة وعلى التقديرين
كانت النسبة اليهما على نهج واحد فيكون مجملا فيها قوله ومن هنا اي

ومن جعل

ومن جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلا على عدم الحجية يظهر
حجة المفصل لا يقال المذكور نفسه حجة للمفصل لانا نقول هو حجة لاحد
جزئي مدعاه وهو ان المخصص بالمنفصل ليس بحجة والحجة لجزئه الاخر
يستنبط منه قوله اذا كانت المجازات متساوية هذا جواب عما يستفاد
من ظاهر كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذي اشرنا في التقرير
اذا كانت افراد المجاز متساوية قوله فان الباقي اقرب الى قوله من غير جهة
التخصيص دليل على كون بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة وعلى
ارادته توضيحه ان كل الباقي اقرب الى الحقيقة اعني الاستغراق من غيره وما
ذكرناه من ان اخراج بعض الباقي عن الحكم يورث ذما دليل على ان التخصيص
قرينة ظاهرة على ارادة كله وايضا الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكيم
اللفظ على معنى مجازي بدون القرينة والمفروض انه لا قرينة هناك
سوى التخصيص فلو لم يكن التخصيص قرينة لارادة الباقي لكان ذلك منافيا
للحكمة اورد عليه اولا ان كونا لباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون
الاقل متيقن الارادة على جميع التقادير فسقط اعتبار هذين الوصفين
من الطرفين لتعارضهما فصار الوسط والطرفان متساوية في الارادة
فلزم الاجمال وثانيا ان دعوى الذم المذكور دعوى في محل
النزاع ولو فرض ثبوته فلعله مستفاد من غير التخصيص واما التخصيص
فلا يفيد الا ان اللفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة

فی قولنا رایت اسدا فی الحمام فانها انما یدل علی انه لیس المراد من الاسد الحیوان
المخصوص واما تعیین المراد من کونه زیدا او عمرا فهو موکول الی قرینة اخری
لا یقال الفرق بین الاسد وما نحن فیه ظاهر فان الاسد یطلق علی هذا و
ذاک بطریق البدلیة فهو فی ذلک کالنکرة بخلاف ما نحن فیه فان
اطلاقه علی الباقی بطریق الشمول فاذا انتفت قرینة تعیین بعض الباقی
وجب حمله علی جمیعه بقرینة التخصیص لانا نقول استعمال العام المخصص
فی الباقی ایضا من قبیل استعمال الکلی فی جزئیات فهو والاسد فی ذلک
سواء وثانیها انا لا نسلم ان الحکیم لا یستعمل اللفظ فی معنی مجازی بدون
قرینة تعین نفیه لارادة الحقیقة وسیجیء تصریح المص بجوازه وکفاک شاهدا
قوله تعالی واحلت لکم بهیمة الانعام الا ما یتلی علیکم علی ان عدم جواز
ذلک یقتضی عدم جواز الاجمال فی کلام الحکیم نعم لا یجوز ذلک فی وقت
الحاجة **قوله** فیجب الحمل علی ذلک البعض جواب اما ای اذا ثبت ان بعض
المجازات اقرب الی الحقیقة ووجد الدلیل علی تعیینه وجب حمل العام
المخصص علیه ویسقط ما ذکرتموه من انه مجمل فیهما **قوله** ان لم یکن المحتج بها
انما قید به لان المحتج بها لو رای جواز التجاوز فی التخصیص الی الواحد
لم یکن اقل الجمع عنده مقطوعا به علی جمیع التقادیر **قوله** بان اقل
الجمع هو المتحقق هنا انما ینتهض اذا کان العام من صیغ العموم وکان
عمومها باعتبار الافراد واما اذا کان مفردا او کان جمعا وکان عمومه

باعتبار

باعتبار الاجزاء فلا **قوله** واستقرب فی النهایة عدم الجواز ما لم یستقص
فی الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء وجب العمل بما یقتضیه والا
عمل بالعام ثم الحکم المستفاد منه ان کان موسعا وجب طلب المخصص فی
اول وقته وان کان مضیقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة ولعل من
کون ابواب آیات الاحکام وابواب اخبارها وان کانت مضبوطة مدونة
مفصلة فان علمائنا رضوان الله علیهم جعلوا ما یتعلق بالطهارة
من الآیات والاخبار بابا واحدا وما یتعلق بالصلوة بابا آخر وعلی
هذا القیاس لکنا اذا وجدنا عاما فی باب ولم نجد مخصصه فی ذلک
الباب لم یکف هذا فی جواز العمل بذلک العام بل لا بد من طلب مخصصه
فی ابواب اخر لجواز ان یکون مذکورا فیها بنحو من المناسبة ومثل
هذا غیر قلیل یظهر هذا لمن تامل فی کتب الاخبار وکذلک لا بد من تتبع
کلام الفقهاء لتحصیل الظن بعدم وجود الاجماع **قوله** وانکر ذلک جمع
من المحققین منهم الغزالی والآمدی وابن الحاجب **قوله** لنقل جماعة
لح لا یقال هذا دلیل علی وجود الخلاف فی احد المقامین فلا یتم التقریب
لانا نقول المقص هو الرد علی ذلک الجمع من المحققین وهم یعترفون
بوقوع الخلاف فی المقام الآخر **قوله** ان مراد قائله ای قائل جواز التمسک
بالعام قبل البحث عن المخصص **قوله** بین ما الظاهر انه قید للاعتقاد
ویحتمل ان یکون للوجوب وهو علی التقدیرین دعوی بلا دلیل **قوله**

والا تغيير الاعتقاد اى وان لم يبين الخصوص تغير اعتقاد عمومه وعمل بالخصوص

قوله عن ذلك القايل الظاهر انه اشارة الى القايل بجواز التمسك قبل البحث عن المخصص ويحتمل ان يكون اشارة الى القايل الموجب قوله فالاقوى عندى نح مدعاه مركب من امرين احدهما عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن القوى بانتفائه وقوله لنا دليل على الجزء الاول وقوله وانما اكتفينا دليل على الجزء الثانى قوله والتخصيص كيفية فى الدلالة ان اراد ان التخصيص الثابت كيفية فى الدلالة فلا نزاع فيه وان اراد التخصيص المحتمل كذلك فوجوب البحث عنه اول الكلام وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد التمسك به قوله فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه ان قلت شيوع التخصيص وغلبة وقوعه يفيد ان ثبوته ارجح من احتمال عدمه فلو حكم المص بتساويهما قلت غلبة وقوعه قد عارضها اصالة الحقيقة فصار وقوعه وعدمه متساويان على ان ذلك يكفى فى الاستدلال ولا حاجة الى التمسك بالرجحان قوله فتامل قال فى الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء فى العبارة حيث قال فى بيت ولا يجب فى الاستدلال بالعام استقصاء البحث فى طلب المخصص

والا لما

والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء فى طلب المجاز وليس بشىء لانه فى النهاية اكتفى بالظن مع انه ذكر الاستقصاء وقريب وجوبه قوله فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا فان قلت هنا مناف لما سبق من الحكم بالمساواة بين العموم وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان الراجح له درجة التساوى مع زيادة ففى السابق نظر الى درجة التساوى لانها يكفيه فى الاستدلال كما عرفت وهنا نظر الى الزيادة ايض لانها ادخل فى المقص اعنى حصول الفرق بين العام والحقيقة قوله فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق ان قلت لم لم يقل فان الالفاظ اكثرها ليست بمجازات كما يقتضيه مقابلته بالعمومات مع تحقق الفرق بين العام والحقيقة على هذا التقدير ايض قلت هذا الفرق لا يكفى فيما هو بصدده من عدم وجوب طلب المجاز فى العمل بالحقايق لاحتمال كون الحقايق مساوية للمجازات ح فيجب طلب المجاز كما يجب طلب المخصص على ما مر فى دليل المص قوله واحتج مشترطوا القطع بانه ان كانت المسئلة نح اورد عليه سلطان المحققين بان هذا يدل على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه واجاب بانه اذا امكن وجب لما تقرر من انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع وانه رد لمن انكر امكانه قوله لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل لم يبين الملازمين لظهورها اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب قرينة عليه قوله لم يجد ما يرجح به عن حكمه لا يقال حصول

الاعتقاد القطعي عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي زواله
فيما بعد بالوجدان غاية ما في الباب ان ذلك الاعتقاد غير مطابق
للواقع والمشترط لا يدعي مطابقته لانا نقول المشترط بينهما حينئذ
جعل عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود في نفس الامر فاذا ظهر
وجوده بطل قوله قطعا **قوله** اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان
جملا ام غيرها اعم محل النزاع من وجهين احدهما ان ذلك المتعدد
اعم من ان يكون بعضها معطوفا على بعض اولا والعطف على تقدير
وجوده اعم من ان يكون بالواو او بالفاء او ثم وهنا مذهب الامام
الرازي في المحصول والامدي اعتبر التعاطف بالواو وتبعه في ذلك
جمع من الاصوليين واما التعاطف بالفاء او ثم فليس كذلك الا انهما
على الاختصاص بالاخيرة والقاضي ابو بكر واتباعه اعتبروا التعاطف
مطلقا وثانيهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون جملا او غيرها
وظاهر كلام بعضهم يفيد ان المخصص في المفردات يعود للجميع
اتفاقا **قوله** وصح عوده الى كل واحد احترازا عما لم يصح فانه يختص
بالاخير نحو اكرم العلماء وداري لك الا الجهال **قوله** كان الاخير مخصصا
قطعا ايضا بالنظر في المذاهب الاتية لانه يظهر منه ان تخصيصه للاخير
متفق عليه والنزاع انما وقع في غيره نعم لو قيل باختصاص المخصص
بالاول فقط لم يكن الثاني ح مخصوصا ولكن لم يقل به احد

ولا يظهر له معنى **قوله** فنقول ذهب قوم ذهب الشافعية الى رجوعه
الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد **قوله** وقال الاخرون القايل
ابو حنيفة واتباعه **قوله** وقيل بالوقف ذهب اليه الغزالي والقاضي
واتباعهما وفي قوله يعني لا ندري انه حقيقة في اي الامرين اي في رجوعه
الى الكل والى الاخير اشار الى ان المراد بالوقف هنا هو الوقف في تعيين
المراد بعد الاعتراف بالوضع لهما كما هو مذهب السيد ولا في
الحكم مطلقا فان الاخير مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم انما هو في
الاول فقط **قوله** فيوقف الى ظهور القرينة اي فيتوقف في تعيين المراد
بخصوصه من الاستثناء الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بكون
الاخير مخصوصا قطعا لان الحكم بكون الاخير مخصوصا ليس من اجل
ان الاخير مراد بخصوصه بل من اجل ان الحكم ثابت له على جميع التقادير
ولا يقدح في ذلك كون الاخير غير معلوم الارادة بخصوصه كما
لا يخفى **قوله** وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم
اي القول بالوقف والقول بالاشتراك موافقان للقول بظهور
عوده الى الاخيرة في تخصيصها به لا في جميع الاحكام لان الاخيرة
مخصوصة على كل من حالتي عوده الى الجميع او الى الاخيرة او على كل حال
من الاحوال الثلثة اعني ظهور عوده الى الاخير والوقف والاشتراك
انما قلنا لا في جميع الاحكام ليندفع ما اورده بعض المحققين من ان

القول الثاني بحكم بالعموم في غير الاخير بقاء للفظ على ظاهره بخلاف

هذين القولين فالحكم بتوافقهما محل تامل **قوله** نعم يظهر ثمرة الخلاف

يعني لا فرق بين الاقوال الثلثة في الحكم والفرق بينهما من وجه

اخر وهو ان استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او

مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان الاستثناء على هذا القول موضوع

للاخراج من الاخير فاستعماله في غيره مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل

عند المص كما سيجيء ومن باب اطلاق المقيد على المطلق عندي وعلى القول

بالوقف يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال عود الاستثناء

الى الجميع او الى الاخير وعلى القول بالاشتراك حقيقة **قوله** وفصل

بعضهم تفصيلا طويلا اشارة الى ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة

وهو انه ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة

لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد

استوفى غرضه عنها وان لم يتبين استقلالها فللجميع لان الربط بينهما جعلها

بمنزلة جملة واحدة وظهور الاضراب بان يختلفا نوعا بان يكون احديهما

خبرية والاخرى انشائية او اسما بان يكون الاسم الصالح لان يقع مستثنى

منه في احديهما غيره في الاخرى او حكما بان يكون المحكوم به في احديهما غيره

في الاخرى ويشترط في الاختلافات الثلثة ان لا يكون في الثانية ضمير

اسم الاول وان لا يشترك الجملتان في الغرض كالاهانة والتعظيم و

التادير

والتادية وغيرها من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة ليس بينهما منع الجمع

في الاشعار بالاضراب بل قد يجتمع بعضها مع بعض فيتصور هنا سبعة

اقسام وعدم ظهور الاضراب اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط

الاول سواء تحقق الاختلاف الاول والثالث او لا وسواء تحقق الشرط

الثاني او لا او بانتفاء الشرط الثاني سواء تحققت الاختلافات الثلثة

كلها او بعضها او لا وسواء تحقق الشرط الاول او لا وتفصيل الامثلة يظهر

للمتامل **قوله** وليس ذلك لما كان الفرق بين ما اختاره وبين المذهبين

الاولين ظ تعرض لبيان الفرق بينه وبين المذهبين الاخيرين **قوله** لا بكونه

مشتركا بينهما مطلقا اي سواء كان المستثنى من المشتقات والمبهمات او

الالفاظ المشتركة فان احتمال اللفظ لكل منهما لكونه مشتركا بينهما انما هو على

الاخير دون الاولين كما ستعرف وجهه عند تحرير الدليل **قوله** وان كنا نقول

في المعنى وهو ان اللفظ موضوع لكل واحد منهما وان استعماله فيه حقيقة

الا ان بيننا وبينه فرقا وهو انا نقول باتحاد الوضع وهو يقول بتعدده

كما ستعرفه **قوله** ولولا تصريحه رحمه الله بلفظ الاشتراك يعني انه رحمه الله

لم يصرح بالاشتراك عند نقل مذهبه بل صرح به في اثناء الاحتجاج ولولا

هذا التصريح لامكن حمل كلامه على ما اخترناه وكان في توسيط اللفظ ايماء

الى انه يمكن حمل الاشتراك على المجاز باعتبار ان الوضع لكل واحد منهما وان

كان متحدا **قوله** لكونها متفقة على التخصيص على تقدير فيه منافشة لان

متيقن تخصيص الاخير ظاهر على مذهبى الوقف والاشتراك واما على
مذهب المص القايل بان اللفظ موضوع لكل واحد منهما بوضع واحد فلا
لان اللفظ دائر بين الاخراج من كل واحد منهما وبين الاخراج من
واحد منهما ولا يتعين ان يكون ذلك الواحد هو الاخير فتخصيصه غير
متيقن فليتامل قوله وهذا لا اثر له اى كون الاخير مرادا تخصيصها
او فى جملة الجميع لا اثر له فى الحكم المط وهو تخصيصها او فى جملة الجميع
لظهور ان الحكم ثابت لها على التقديرين قوله فان تصور معنى
جزئيا اى بخصوصه من غير ملاحظة مفهوم كلى يندرج هو تحته فلا يرد
نحو البهمات قوله من كل مصدر لمن قام به مدلوله نح فضارب موضوع لمن قام
به الضرب ومضروب موضوع لمن وقع عليه الضرب قوله فلو كان موضوعا
للمعنى العام كرجل جاز فيه ذلك لا يقال الملازمة ممنوعة فان وضع اللفظ
لمعنى لا يقتضى جواز استعماله فيه الا يرى ان الرحمن لا يجوز استعماله
فيما وضع له اذ لا يطلق على غيره سبحانه لانا نقول المانع هنا شرعى والكلام
فى جواز ذلك قوله وفى معناها الافعال الناقصة فانها موضوعة باعتبار
معنى عام وهو نسبة صفة هى غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما الكل
واحد من خصوصياته فكان مثلا موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل
ما للنسبة الى فاعل مخصوص مثل زيد وعمرو وغيرهما واما الافعال التامة
فالوضع فيها باعتبار عام وباعتبار اخر خاص اما الاول فبالقياس الى النسب

الجزئية لان تلك الافعال موضوعة بواسطة ملاحظة نسبة صفة هى مصدرها
الى فاعل ما لكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا موضوع وضعا
عاما للنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث
وفيه نظر لانه ان اراد بالحدث الحدث المخصوص فظ ان الفعل لم يوضع
له ولا يدل عليه وان اراد به الحدث المطلق فالوضع له عام ايض قوله
ادوات الاستثناء كلها اى سواء كانت حرفا مثل الا او حاشا لانها حرف جر
فى اكثر الاستعمال او فعلا مثل عدا وخلا لانهما فعلان ماضيان فى اكثر
الاستعمال ولذا انتصب المستثنى بعدهما غالبا على المفعولية وقد يكون
حرفى جر او اسما مثل غير وسوى قوله واما الحرف منها فظ يعنى ان الحرف
من تلك الادوات فكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
ظاهر لما عرفت فى المقدمة من ان الحرف مطلقا موضوع بوضع عام للخصوصيات
مثلا لوحظ اخراج المستثنى مطلقا ووضع الا للاخراجات المخصوصة مثل
اخراج هذا واخراج ذاك قوله واما الفعل لما لم يكن وضع الفعل فى
باب الاستثناء لخصوصيات الاخراج ظاهرا لانه ذو احتمالين كما مر بين
ان وضعه فيه انما هو للخصوصيات لان المقص من عدا زيدا فى قولنا جاءنى
القوم عدا زيدا هو النسبة المخصوصة اعنى نسبة المجاوزة المتعلقة
بزيد الى فاعل مخصوص لا نفس المجاوزة قوله واما الاسم يعنى اما كون
الاسم موضوعا لخصوصيات الاخراج فلانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى

المغايرة وقد عرفت فى المقدمة ان الوضع فى المشتق عام وفيه نظر لان كون
الوضع فى المشتق عاما لا يقتضى ان يكون موضوعا لخصوصيات الاخراج
بل المعلوم فى المقدمة ان الموضوع له فيه مثل الوضع عام ولو اقتصر بقوله اداة
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع لكفى فى المقصود ولم يرد عليه شئ لان الوضع
العام اعم من ان يكون الموضوع له خاصا كما فى الحرف والفعل او عاما
كما فى الاسم **قوله** اعنى فى الوضع العام الخ لما ثبت فى المقدمة ان الوضع
فى الاداة عام والموضوع له خاص بين ان المراد هنا بوضع الاداة هو
الوضع العام مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع له خاصا فصح
قوله كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع بالوضع
العام لان الوضع العام متحققا فيهما **قوله** وعلى هذا اى على ما مر من
ان وضع اداة الاستثناء لخصوصيات الاخراج ووضع المستثنى عام و
صح عودهما الى كل واحد فاى الامرين يعنى الاخراج من الاول او الثانى
اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى على
ذلك الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان المفروض انه موضوع له بخصوصه
او لمعنى عام هو من افراده واطلاق العام على افراده لا من حيث الخصوص
حقيقة وكذا استعمال الاستثناء فى اخراج ايهما من باب الحقيقة وفيه
نظر لان وضع الاداة والمستثنى لمفهوم عام او لافراد لا يقتضى
ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه لو ثبت انه من جملة افراده

وانه اول البحث

١٣٥

وانه اول البحث **قوله** واحتج فى فهم المراد منه الى القرينة لا يبعد ان تقاد
المستثنى ان كان من صيغ العموم كان الاخراج من الجملتين من غير حاجة
الى قرينة **قوله** من هذا الوجه ايضا يعنى كما ان بينهما فرقا باعتبار اتحاد
الوضع وتعدده كذلك بينهما فرق من جهة الاحتياج الى القرينة **قوله**
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة استعمال الاستثناء فى اى الامرين
على هذا التقدير ايضا حقيقة ولم يذكره لانه اكتفى بما مر فى نقل المذاهب
عند ذكر ثمرة الخلاف **قوله** كما عرفت فيما سبق من ان المستثنى اذا كان
من المشتقات والمبهمات ونحوهما موضوع بالوضع العام للجزئيات
وانما قال غالبا لانه قد يكون مشتركا كما عرفت **قوله** ولا دليل على كون
الهيئة الخ كانه جواب عن سوال مقدر تقريره ان عدم تعدد الوضع
المفردات لا ينافى ان يكون الهيئة التركيبية الحاصلة للمستثنى مع اداة
الاستثناء موضوعة تارة للاخراج من الجميع واخرى للاخراج من الاخير
وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عما يقتضيه المعلوم وهو
اتحاد الوضع فى المستثنى الى ما هو مجرد احتمال من غير دليل غير معقول
قوله بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال لحصلة ان الاستفهام حسن على جميع
الاحتمالات المذكورة اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع العام
فظاهر لان نسبة اللفظ الى الامرين سواء فحسن الاستفهام من المخاطب
ليعلم المراد منه واما على مذهب المخصص فلان اللفظ ليس بنص لاحتمال غيره

ولو مجازا لحسن الاستفهام لرفع الاحتمال البعيد وتحصيل اليقين فحسن
الاستفهام لا يدل على خصوص الاشتراك **قوله** على تقدير تسليمه اشارة
الى منع دلالته الاستعمال على الحقيقة لانه يكون تارة في الموضوع له واخرى
في غيره فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات فضلا
عن ان يكون ظاهرا ولو سلم فانما يدل عند اقترانه بالقرينة و
المخصص باحدهما لقوله استعماله في غير منوط بالمستدل بقوله لم استعمل
في كل منهما مقترن بها الا ان القرينة عنده لتعيين المراد لا لاصل الارادة
وعند المخصص بالعكس فليس هنا استعمال مجرد عن القرينة ليتمسك به
على الحقيقة ولو سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة الخ **قوله** واما عن
الثالث هنا الجواب بدفع الاستدلال لو كان مقصود السيد اثبات
الاشتراك واما اذا كان مقصوده ابطال مذهب المخصص كما يشعر به
اخر كلامه فلا ومثله الجواب عن الرابع **قوله** فبانه قياس في اللغة ولا
يجوز اثبات اللغة بالقياس لانها انما تثبت بالنقل وبالاستقراء الذي
هو تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود منه
عند الاطلاق ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل لا يدل على الاشتراك
بخصوصه بل على الاعم منه ومما قلناه ومن الوقف فان قلت السيد لم
يتمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء ان المتعلقات كلها غير ما نحن
فيه مشتركة بين الامرين فكذا ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب وهذا

ليس

ليس من القياس في شيء اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم واغلب
قلت قوله والجامع بين الامرين الخ يابى هذا التوجيه **قوله** اذ لا فرق
بين قولنا الخ فيه نظر لانا لا نسلم ان عدم الفرق بين القولين بواسطة
العطف بل لاتحاد المسند واشتراك المسند اليه فان قلت الاتحاد والاشتراك
المذكوران بدون العطف لا يكفيان في جعل الجملتين جملة واحدة لجواز
الاضراب قلت مجرد العطف ايضا لا يكفي في ذلك والا لجاز ذلك في قولنا
جاءني القوم وذهب بنو تميم الا واحدا وانه لا يجوز قطعا **قوله** وكذلك
الاستثناء بمشيئة الله الخ مثل قوله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله
فان شاء الله متعلق بكل واحد من الثلثة اتفاقا فكذلك الامر ههنا مثلا
قوله ولو سلم فهو في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط
وان تاخر لفظا متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم
من اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون
معنيهما واحدا على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم اذ ليس كل
ما وافق شيئا حكمه حكم ذلك الشيء **قوله** وعن الثاني انه قياس كالاول
لانه قياس على الجملة الواحدة ما هو مثل لها في ان الاستثناء يعود الى الكل
وهذا لا يجوز عند الاكثر على ان المأول والمأول به لا يجب اشتراكهما في
جميع الاحكام **قوله** ليس باستثناء فان قلت قد اطلق القوم عليه لفظ
الاستثناء قلت لو ثبت ذلك فهو مجاز ويدل عليه جواز دخوله على الواحد

قياس

مع جواز ذلك في الاستثناء ولو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع للدليل
كالاجماع لا يقتضي رجوع الاستثناء مطلقا اليه لجواز ان يكون هناك
مانع من تعلقه بالاخيرة فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره
فان قلت يلزم الاشتراك ح والاصل عدمه قلت انما يلزم ذلك لو كان عوده
الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو ممنوع **قوله** ولا الشرط رد على الحاجب حيث
اجاب عن هذا الدليل بان المشبه شرط لا استثناء فهو غير محل النزاع
فان الحق الاستثناء به فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم جوازه فالفرق
بين الاستثناء والشرط متحقق لان الشرط متقدم تقديرا واورد عليه العضدي
بان الشرط مقدم تقديره على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط
دون الجميع فلا يصح فارقا اقول كون الشرط مقدرا تقديمه على ما يرجع
اليه دون الاستثناء كاف للفرق والقول بان ذلك لا مدخل في تعلقه
بالجميع لا بد لنفيه من دليل على انا نقول الظاهر ان له مدخلا في ذلك
لان الشرط لو وقع بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها فنزل ذكره معنى
منزلة ذكره لفظا والحاصل ان تعلق الشرط الواقع بعد الجملتين بالاخيرة
مقطوع به وبذلك صار متقدما عليها واقعا بعد الاولى بلا فصل
فجاز تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم نقول الثانية حكم الشرط
للاستثناء ليس من باب القياس بل العدم القائل بالفصل بين المخصصات
في هذا الحكم **قوله** وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يمكن ان يدفع

بان الاستدلال

بان الاستدلال ليس بمجرد الصلاحية بل مع تعذر حمله على البعض للزوم
التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق بين الجمع المنكر والاستثناء ظاهر
لان الاستثناء يتعذر حمله على غير العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان
يقال التحكم ممنوع لان القرب مرجح لتعلقه بالاخيرة ولو سلم فلا نسلم لزوم
العود الى الجميع بل الظاهر هو الوقف **قوله** وتناول الفاظ العموم لخ
يعني قياس الاستثناء على العام باطل لوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في
الكل اتفاقا بخلاف الاستثناء فان كونه حقيقة في الكل محل النزاع **قوله** وعن
الخامس انهم الظاهر انه معارضة بالمثل تقريرها كما ان ارادة الاختصاص
موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذلك ارادة الاستثناء من الاخيرة
موجب لذلك فلو جعلتم الاول دليل العود الى الكل جعلنا الثاني
دليل الاخيرة فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الحل ان اللفظ محتمل لكل منهما
والتعيين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن اصل الدليل بانا لا نسلم ان
التكرير يوجب الاستهجان فانه يعرف ح شمول الاستثناء للكل بيقين
فلا يكون مستقبحا ولم يتعرض له المص لان التكرير من حيث هو مستهجن
قطعا فنفعه مكابرة **قوله** وعن السادس ان اعتبار الاتصال توضيحه ان ما
ذكرتم في صدر الدليل حق لان توابع الكلام تلحق به ما دام الكلام
متصلا واما قولكم فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها فممنوع لان المذكور انما يفيد صحة تعلق

الاستثناء بذلك الكلام وتاثيره فيه مطلقا لا بجميعه وان كان بعض
ذلك الجميع بعيدا عن محل المؤثر ولا ببعضه بل هو محتمل لكل واحد منهما
والتعيين لامر خارج **قوله** فلا جهة صحة فيه مناقشة لان الاستثناء
على القولين الاولين من الاقوال الثلثة الاتية لا يوجب التجوز في العام
لان العام فيهما اطلق على جميع افراده الا ان الحكم مختص ببعضها بقرينة
الاستثناء ويمكن ان يتكلف ويراد بالتجوز في العام التجوز باعتبار عدم
شمول الحكم لجميع الافراد سواء كان هناك تجوز باعتبار اخراج بعضها
عن الارادة او لا **قوله** فاسد لما حمل الحكم الاول على الحكم الذي تحقق
في المستثنى قبل الاستثناء فكان المستدل قال لاشتمال الاستثناء
على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب بين فساد ذلك بانه ليس في المستثنى
حكم قبل الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ويمكن ان يراد بالاصل المستثنى
منه وبالحكم الاول الحكم الذي فيه وباشتمال الاستثناء على مخالفته
اشتماله على عدم ذلك الحكم فيصير الكلام هكذا المستثنى يخالف المستثنى
منه في الحكم لاشتماله على عدم ذلك الحكم فيصح التعليل على جميع المذاهب **قوله**
اذ لا مخالفة فيه فان قلت على تقدير ملاحظة المخالفة هل لها مدخل في
كون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نعم المخالفة تقتضي ان يراد بالعام
بعض افراده دفعا للتناقض **قوله** فظاهر لان المستثنى لم يتعلق به حكم
المستثنى منه فليس فيها حكمان مختلفان **قوله** لم يتعلق بالاصالة الا

بالباقي

بالباقي يعني ان الحكم وان تعلق بظاهر العام قبل الوصول الى اخر
الكلام لكن بعده علم انه متعلق بالباقي حسب دون الخارج ايضا لان
الحكم لا يتقرر في الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم اشتمال الخارج على حكمين
مختلفين في الحقيقة **قوله** هذر قال في الحاشية ترك الادب هنا لكون
المستدل ابا حنيفة **قوله** فان الخروج عن اصالة الحقيقة يمكن دفعه
بان القرينة انما هي مصححة لارادة خلاف الظاهر لا مرجحة بل المرجح الذي
في جميع موارد القرينة هو دفع محذور هذريتها الناشية على تقدير
حمل كل واحدة من الجمل على ظاهرها والحاصل انه وقع التعارض بين
ظواهر تلك الجمل وبين القرينة فلا بد من مرجح وهو للقرينة اذ لو حملنا
كل واحدة من تلك الجمل على ظاهرها صارت القرينة هذرا بالكلية مخلا
بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها على خلاف الظاهر دفعا لمحذور الهذرية
ومما يؤيد ان اصل القرينة لا يكفي في حمل اللفظ على خلاف الظاهر بل لا بد
من مرجح ما تقرر عند ارباب علم البلاغة ان الحذف وامثاله يفتقر الى
امرين احدهما القرينة وثانيهما الداعي الموجب لرجحان الحذف على الذكر
كالاحتراز عن العبث ونحوه واما قوله لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا
ففي غاية السقوط لان المستدل لم يجعل دفع الهذرية وحده سببا للخروج
عن الاصل بل جعل دفع الهذرية مع وجود المصحح اعني القرينة سببا لذلك
ولا شك ان الاستثناء في صورة انفصاله في النطق عرفا ليس قرينة محل

العام على خلاف الظاهر فالاحسن في الجواب ان يقال لدفع محذور الهذرية
كما يحصل بصرف واحدة من تلك الجمل عن ظاهرها كذلك يحصل بصرف كل
واحدة منها فدعوى التخصيص بالواحد ليس الا غير محل النزاع فليتامل
قوله والبديهة شاهدي بفساده قال في الحاشية قال المرتضى في الاحتجاج
على اشتراط اتصاله في تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام
لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد والصفة والاستثناء يبين
ما ذكرناه انا لو سمعنا قائلا يقول بعد تطاول سكوته الا واحدا لعددناه
عابثا هاذيا كما نعده كذلك اذا اشترط او قيد بعد انقضاء الكلام
وتراخيه بمدة طويلة **قوله** فان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ
الخ قال في الحاشية هذا المعنى هو الداير على السنتهم حيث يقولون
انه مخالف للاصل لكونه انكارا بعد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد بارادة
العموم ارادة عموم الحكم وشموله بجميع افراد العام ليصح قوله لاشتماله
على مخالفة الحكم الاول ولو كان المراد بها مجرد عموم العام وتناوله
لجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون الاستثناء بعد ارادة
العموم بهذا المعنى قبل الحكم والاسناد فلا يلزم اشتماله على مخالفة
الحكم الاول لانتفائه فيه **قوله** يعني القاعدة او استصحاب هذه
الارادة لما كان هنا اصلان على زعم المستدل احدهما الاصل بمعنى
القاعدة وهي ان المتكلم بالعام بمجرده يريد العموم حين التكلم وثانيهما

الاصل بمعنى استصحاب تلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثناء
ح تعقل بالنسبة الى كل واحد من الاصلين اما مخالفته للقاعدة فبان
يكون دليلا على عدم ارادة العموم حين التكلم واما مخالفته للاستصحاب
فبان يكون دليلا على ازالة تلك الارادة **قوله** فتوجه المنع ظاهر اى
توجه المنع الى اصل المذكور وهو ان الظاهر من باللفظ العام ارادة
العموم ظ **قوله** حتى يتحقق الفراغ فان قيل الفراغ اعم من السكوت المقتضي
للفصل عرفا ومن العدول من نوع الى نوع آخر من الكلام والثاني
فيما نحن فيه متحقق فالسامع توقف في العام الاول عن الحكم بارادة هم كما
الى حين شروع المتكلم في العام الثاني او لا يرى انه عطف خالدا على
زيدا في قولنا ضربت زيدا واكرمت عمروا وخالدا مستهجن وكذلك
عطف الارجل على الوجوه في آية الوضوء وما ذلك الا لوقوع الفراغ من
الجملة الاولى بالشروع في الثانية قلنا المجموع من حيث المجموع
فيما نحن فيه كلام فوجب التوقف الى الفراغ منه فان قيل المجموع
من حيث المجموع فيما ذكرنا من المثال ايض كلام فوجب التوقف في
الحكم الى الفراغ منه مع انهم حكموا باختصاص الغسل بالموضعين
عند العدول عنه الى المسح فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت توارد
اللواحق على المجموع في هذا المثال ممتنع فوجب التعلق بالاقرب لرجحانه
بخلاف ما نحن فيه فان المفروض ان تواردها على المجموع محتمل فظهر

الفرق بينهما **قوله** ولو كان صدور اللفظ الخ دليل على ان الاتفاق
المذكور لا يقتضي وجوب التوقف تقريره لو كان صدور لفظ العام
بمجرده ومن غير وجوب توقف السامع الى الفراغ مقتضيا لحمله على العموم
لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده لانه لازم
بطل للاتفاق المذكور ولانه يتمشى ذلك في الجملة الاخيرة والمستدل لا
يقول به ولما كان له ان يقول تعلقه بالاخيرة لدفع محذور الهذرية
اجاب بان هذا بمجرده لا يصلح تعليلا للعدول عن ظاهر الاخيرة والا
لقبل وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا والبداهة
تنادي بفساده ويمكن ان يجاب بان المستدل لا يقول بوجوب حمل
اللفظ على عمومه قبل فوات وقته بل بعده الا انه يقول فوات وقت
الاولى يتحقق بالشروع في الثانية فان صح هذا لا يلزم مخالفة الاتفاق
ولا يتمشى ذلك الى الاخيرة لان فوات وقتها انما هو بالانفصال عرفا فلما
باللواحق قبله علم تقييدها بتلك اللواحق هنا ولك ان تحمل قوله
ولو كان دليلا على ابطال الاصل المذكور بعد منعه وقوله يتمشى نقضا
اجماليا الا ان الاول انسب بقوله نعم **قوله** لبقاء الاحتمال اى احتمال
ان ياتي المتكلم من اللواحق ما يدل على ان المراد غير الحقيقة ومع هذا
الاحتمال لا يمكن الحكم بان المراد هو الحقيقة **قوله** نعم لو كان الغرض
يحتمل وجوها الاول ان نعم تصديق للخبر السابق وهو انه لا يتجه

للسامع

١١٠

للسامع الحكم بارادة الحقيقة قبل الفراغ ولما كان هنا مظنة ان يقال
هل يحصل العلم بارادة خلاف الظاهر في واحد من تلك الجمل اجاب
على سبيل الاستيناف بانه يمكن ذلك لكن لا على وجه الاختصاص
الثاني ان نعم ههنا للاستدراك ورفع التوهم اذ قد يتوهم
من الخبر المذكور انه لا يمكن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر في
الاخيرة وحدها الثالث انه جواب للاستفهام وهو انه هل يمكن
تحقق العلم بارادة خلاف الظ في الاخيرة من غير هذا الوجه الذي
ابطلتموه فاجاب بانه نعم يمكن ذلك ولم يجئ في الجملة لان الحذف
جائز لا واجب ولان المقصود تعيين هذا الوجه **قوله** وليس هذا
من القول بالاختصاص بالاخيرة في شئ لان اختصاص الاستثناء بالاخيرة
بنا في احتمال تعلقه بغيرها حقيقة وقد عرفت انه محتمل **قوله** تدل
على الندب مرّ وما ذكر لبيانه لا يفيد لان مطلق الرجحان اعم من
الوجوب والندب وما زاد عليه ايض اعم من المنع من النقيض وعدمه
وترجيح الثاني باصالة عدم الاول يعارضه ترجيح الاول برعاية
الاحتياط بعد تحقق المقتضى في الجملة وبالجملة القول بان الامر المجرد
عن القراين يدل على الندب ينا في القول بالاشتراك فليتامل
قوله كما يقول من ذهب الخ السر في ذلك ان قرينة الوجوب على تقدير
الاشتراك قرينة التعيين وعلى تقدير الاختصاص قرينة الارادة

والاولى قرينة الحقيقة بخلاف الثانية فانها قرينة المجاز قوله وهنا
مما يفرق بين القولين اى كون استعمال الامر فى الوجوب عند
القرينة واقعا فى محله على القول بالاشتراك وغير واقع فيه على القول
بالندب مما يفرق بين هذين القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار ان
المجرد عن القراين يدل على الندب والمحتاج اليها هو الوجوب وحده وفيه
نظر لانا لا نم ان المجرد يدل على الندب بل على مطلق الرجحان كما مر ولو سلم
فالندب اعنى الرجحان المطلق المقيد بعدم المنع من النقيض مستفاد
من القرينة العقلية قوله وعد بعض الاصوليين كانه جواب عن سوال
مقدر تقريره ان ما ذكرت من ان صيغة الامر اذا وردت مجردة عن
القراين على القول بالاشتراك فى فرق الوقف لانه لا نعلم المراد منها
عند التجرد قال المص فى الحاشية نقل عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث
فرق القايلين بانه للمفرق للقدر المشترك والقايلين بانه مشترك
والذين لم يدروا ما هو حقيقة فيه وينبغى ان نعلم ان الحال على القول
بالقدر المشترك مثلها على تقدير الاشتراك لانه لا يمكن ارادته مجردا
بل اما فى ضمن الواجب والندب انتهى وتقرير الجواب ان العد المذكور
انما هو بالنظر الى نفس الصيغة على ارادة الندب بخصوصه لانها عند
التجرد انما يدل على مطلق الرجحان الشامل للوجوب والندب جميعا
هنا حق وهو لا ينافى ما ذكرناه من ان الندب مستفاد من التمسك

بالاصل

بالاصل فى نفى ما زاد عليه لكونه زيادة فى التكليف قوله وقد عرفتم مرة
يريد ان الاستثناء لو كان حقيقة فى الاخيرة وحدها لكان استعماله فى
الجميع مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل وهو مشروط بان يكون لذلك
الجزء زيادة اختصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد
على الرقيب بخلاف اطلاق العين لان العين لما كانت هى المقصودة فى كون
الرجل رقيبا حافظا صارت كانها نفسه وهذا الشرط مفقود فيما نحن فيه
فيلزم ان لا يجوز التجوز فيه وانه باطل عندكم وفيه نظر لان ما نحن فيه مجاز
من باب اطلاق الكل على الجزء وهو غير مشروط بشرط وذلك لان الاستثناء
موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل فى جزء
الموضوع له اعنى الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج
عن غيرها فليتامل قوله وانما تقتضى عدم القطع الخ لا يقال عدم استقلال
الاستثناء علة لتعلقه بغيره فاذا حصل الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انتفت العلة فينتفى المعلول اعنى تعلقه بالجميع لانا نقول علية عدم الاستقلال
لذلك ممنوع لجواز ان يكون الباعث له هو الوضع ودعوى اختصاصه بالاخيرة
اول البحث سلمنا لكن عدم الاستقلال علة لتعلقه بغيره مطلقا سواء
كان ذلك الغير هو الاخيرة فقط او الجميع ولا شك ان الاستقلال كما
يحصل بتعلقه بالاخيرة وحدها كذلك يحصل بتعلقه بالجميع دفعة
لحصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة اعم من ان يكون تعلقه بالاخيرة

وحدها او بالاخير في ضمن الجميع فهو لا يدل على عدم تعلقه بالجميع بل انما يدل
على عدم القطع بتعلقه ونحن نقول به اذ تعلقه به محتمل عندنا وعنده
السيد لا واجب قوله واما قوله لو جاز مقصوده ابداء الفرق بين
المستقل بنفسه والمستقل بغيره بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره اصلا بخلاف
الثاني فانه مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره وما ذكرناه انما ينفعك
في هذا المقام قوله لانه بنى دليله الخ فيه نظر لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا على انه يقتضي ان لا يجب بينهما فرق قوله
فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة لان الضرورة
يقتضي القطع على تعلق الاستثناء بالغير فاذا انتفت انتفى القطع وهو
لا ينافي الجواز والاحتمال وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع الظاهر الذي هو
العموم في الاولى والاولى ان يقال ان اردت بالضرورة التي اقتضت
تعلق الاستثناء بالاخيرة عدم استقلاله ففيه ان مثال هذا الدليل
والثاني واحد وقد عرفت جوابه وان اردت بها الوضع فلا نم انتفاءها
في غير الاخيرة قوله يلزم منه الخ نقل بالمعنى ومنع الملازمة اولا وبطلان اللازم
ثانيا قوله لقيام معنى الاستثناء بها كقيام الفعل بالآلة قوله و
لكونها نائبة عن استثني اصل الا زيدا عن استثني زيدا حذف
الفعل الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة استعماله طلبا للتخفيف
وانيب الا منابه فاعملت لنيابته مثل حرف النداء فانه يعمل في المنادى

لكونه

غرض السيد ان ما بنى المستدل دليله عليه لا يفيد سوى الوجوب ... بذلك وليس فيما اقتصر الخ وقوله فيندفع النظر الخ

لكونه نائبا منابا دعو قوله وضعفه ظاهر لانه قياس مع الفارق اذ علم
جواز استناد العلم بوجوده الى مادتين قوله والعلل الاعرابية كذلك
فانما هي علامات فان الواضع جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجر
للمضاف اليه وجعل علامات دالة عليها قوله لا حجة فيه اذ لعل ذلك
نشاء عن اجتهاده فلا يكون حجة على غيره لا يقال المسئلة لغوية وقوله
حجة في اللغة لانا نقول قوله حجة اذا كان بطريق النقل والا فلا كما ان
رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورائه قوله مع ان عورض بنص
الكسائي على الجواز فلا بد من الترجيح وهو للكسائي لانه ليشهد بالثبوت
وسيبويه بالنفي ولانه مؤيد بقول الفراء فانه حكم بالتشريك بين العاملين
المتساويين في العمل على احدى الروايتين والرواية الاخرى عنه دلت
على التشريك كما يظهر لمن نظر في باب التنازع قوله والاول باطل لانه
موقوف على ان يكون كل واحد منهما محكوما به وهو ممنوع لجواز ان يكون
الثاني صفة للاول والمجموع محكوما به قوله والثالث هو الغلط لقايل
ان يقول المطلوب انما هو اعمال عاملين لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد
في معمول واحد وههنا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد وهو من ولذا
عد ترك العطف هنا لاقتضائه التعدد ولا تعدد هنا في الحقيقة
قوله وقد نقل هذا الحكم ايضا الخ يعني نقل بعض الائمة الحكم بجواز
قام زيد وذهب عمرو الظريفان عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه

جواز اسناد وجود شخصي الى علتين مستقلتين في ... اثباته لا يقتضي عدم ...

القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه فسيبويه
قايل بان قام وذهب عملا في الظريفان وهذا النقل يخالف ما نقل
عنه من النص على عدم الجواز وفي هذا الكلام تاكيد ومبالغة في ان
النص على عدم الجواز لم يثبت منه لتكرر النص على الجواز منه قوله ولجواب
عن الخامس الخ حاصله ان امتناع رجوع الاستثناء الى الاول في خصوص
هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم اقتضائه لذلك لغة فهو
خارج عن محل النزاع اذ هو ما يمكن فيه العود الى المجموع والى الاخيرة
قوله لهباك فاسد وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع
ووجه فساده ان الشرط متقدم معنى على ما ثبت تعلقه به فلو ثبت
التعلق بتقدمه دار وقد مر انفا ما ينفعك في هذا المقام قوله و
الضمير في بردهن للرجعيات لان الرد لا يمكن الا فيهن اذ البوائن انقطع
التعلق عنهن قوله وعلى الثالث يتوقف في تخصيص المطلقات بالرجعيات
وفي تعميمها لها وللبائنات قوله الظاهر اتفاقا قد يقال الظاهر
اقوى دلالة من الضمير لتوقف الضمير عليه بخلاف العكس وحمل
الاضعف على خلاف الظاهر اولى من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل
قوله فان قلت الخ الظاهر انه منع لانتفاء المرجح ويحتمل ان يكون
معارضة لاصل الدليل قوله قلت هنا اي كون تخصيص العام
مستلزما لتخصيص الضمير وتجوزه قوله والاظهر الخ قال بعض
المحققين

المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة
له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي
فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظاهر فحكمه حكمه وقال بعضهم وضعه
على ان يراد ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد فهو
حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في الصورتين حقيقة او مجازا اذا
عرفت هذا فنقول ان جعلنا السؤال منعا فالسائل مستظهر وان جعلناه
معارضة فالمجيب مستظهر قوله وما قيل في لـ المص هذا الكلام للعلامة
في النهاية قوله هو الاضمار لانا لو حملنا اللفظ على عمومه وجب اضمار لفظ
البعض ليصح اسناد الحكم اليه قوله فالتعارض انما هو بين التخصيص و
المجاز اراد بالمجاز التجوز الحاصل في ضمن التخصيص بقرينة قوله سابقا
واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المخصص على عمومه يجعله مجازا
فكان قال هنا التعارض انما هو بين التخصيص فان قلت فما معنى قول
بعضهم بترجيح التخصيص والحال ان ترجيح التخصيص على التخصيص ترجيح
لاحد المتساويين على الاخر وهو باطل قطعا قلت معناه ما ذكرناه انفا من
ان تخصيص الضمير اسهل من تخصيص المرجع قوله وجوابه منع بطلان
المخالفة الاولى بالنظر الى مذهب المص ان يجيب المعارضة بانه لو خصص
المرجع لزم خلاف ظاهر ايضا واذا تعارضا تساقطا واما الجواب
بالنقض بان عود الضمير لا يزيد على عود الظاهر ولا شك ان عادة

الظاهر وتخصيصه لا يقتضي تخصيص الاول ولا يحكم بكونه مخالفا له
فكذا الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير بالمذكور اقوى من تعلق الظ
فلو لم يخصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور وهو خلاف
الظاهر فانه ليس عايدا الى المذكور فلا يلزم من تخصيصه تخصيص الاول
قوله لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة المفهوم ما دل
عليه اللفظ لا في محل النطق بل في محل السكوت سواء كان حكما له او حالا
من احواله اما الاول فكتحريم الضرب المستفاد من قوله تعالى ولا تقل
لهما اف واما الثاني فكتادية الدينار المفهوم من قوله تعالى ومنهم
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وعدم تادية القنطار المستفاد من
قوله سبحانه ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك ثم المفهوم على قسمين
الاول مفهوم الموافقة وهو ان يكون الحكم والحال في محل السكوت موافقا
لما في محل النطق اثباتا ونفيا ومنهم من اعتبر اولويته بالنسبة الى المذكور
ولذلك سماه تنبيه الادنى على الاعلى كما في المثالين المذكورين والثاني
مفهوم المخالفة وهو ان يكون الحكم او الحال في محل السكوت مخالفا لما
في محل النطق ولا خلاف في حجية الاول وفي تخصيصه للعام فقولك
ان دخل داري زيد لا تقل له اف يخصصه مفهوم منطوق كل من
دخل داري فاضربه من سوى زيد واما الثاني فقد اختلفوا في ان
ما هو حجة منه هل يخصص العام ام لا فمنهم من قال بالاول ومنهم من

قال

قال بالثاني فمنطوق قوله ع خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه
او طعمه او رايحته وهو ان الماء مطلقا قليلا كان او كثيرا لا ينجس
بمجرد ملاقاة النجاسة بل ينجس بالملاقاة مع تغير احد اوصافه الثلثة
يخصص على الثاني دون الاول بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا وهو ان القليل ينجس بمجرد الملاقاة قوله وفي جوازه بما هو حجة
اشارة الى ان من لم يقل بانه حجة اصلا او في بعض الاقسام فهو ليس من اهل
هذه المسئلة اصلا او في ذلك الاسم القسم قوله انما يقدم على العام
لكون دلالته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص اذ العام
يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لامكان تخصيصه بغيره بخلاف الخاص
ولك ان تمنع الحصر مستندا بان الخاص انما يقدم على العام للجمع بين الدليلين
وهو اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف قوله فان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم الحق ان لكل منهما قوة وضعفا من جهتين اذ في
العام قوة في الدلالة باعتبار النطق وضعف باعتبار العموم وفي المفهوم
قوة فيها باعتبار الخصوص وضعف باعتبار المفهوم فهما قد تعارضا فوجب
حمل العام على بعض افراده جمعا بين الدليلين قوله لا خلاف في جواز تخصيص
الكتاب بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله ع
القاتل لا يرث وكذلك يجوز تخصيصه بفعله وتقريره اذا كانا متواترين
كتخصيص الزانية والزاني فاجلدوا برجمه الزاني المحصن وكما اذا فعل احد

بما يخالف العام في حضوره عم ولم ينكره مع القدرة فان ذلك يدل على
اخراج ذلك الفاعل عن العام **قوله** ووجهه ظاهر ايضا لفظ ايضا موجود
في اكثر النسخ وهو اما متعلق بقوله لا خلاف او بما يليه فعلى الاول معناه
لا خلاف في هذا كما انه لا خلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وعلى
الثاني معناه وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظاهر كما ان وجه تخصيص
العام بمفهوم الموافقة او بما هو حجة من مفهوم المخالفة وهو انما دليلان
متساويان تعارضا فوجب الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما **قوله** على
تقدير العمل به انما قال ذلك لانه على تقدير تخصيصه به قطعا واعلم ان حكم
تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب به **قوله** مطلقا
اي سواء خص قبل تخصيصه بخبر الواحد بغيره من المخصصات ام لا **قوله** وجمع
من العامة قال الحاجبي هو المذهب الائمة الاربعة وقيل هذا ليس على
اطلاقه لان الحنيفية انما يجوزون اذا كان الخبر مشهورا مستفيضا
وهو ما كان في الاصل آحادا ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لان شهرته يدفع ضعفه فيصلح ان يكون مخصصا الكتاب
قوله وهو مذهب السيد لا يقال السيد لا يجوز العمل بخبر الواحد اساسا
وقد مر ان هذه المسئلة على تقدير العمل به فلا معنى لقوله وهو مذهب
السيد لانا نقول السيد يمنع التخصيص على تقدير تسليم العمل به كما يدل
عليه ما نقل عنه المص **قوله** ومن الناس من فصل الخ ذهب طايفة الى ان

العام

العام قطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا اذا خص منه البعض قبله
لانه يصير ظنيا لتساوي نسبته الى باقي المراتب المجازية المحتملة فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد واختلفوا في المخصص الذي قبله فقال عيسى بن
ابان لا بد من ان يكون قطعيا سواء كان متصلا او منفصلا وقال
الكرخي لا بد من ان يكون منفصلا سواء كان قطعيا او ظنيا والمراد بالمنفصل
هو المستقل كل ما كان او عقلا او حسا او عادة او غيرها وبالمتصل غير
المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ووجه اختلافهما في ذلك
ان قصر العام على البعض تخصيص له عند ابن ابان سواء كان بالمتصل او
بالمنفصل وليس تخصيصا عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة بين المذهبين
عموم من وجه لا عموم مطلقا كما زعمه بعض الافاضل ويرد على الكرخي
ان تجويز تخصيصه بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد تحكم نعم لو
خص المنفصل بالقطعي لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة عموم مطلقا كما زعم
بعض الافاضل ذلك الفاضل ويمكن ان يجاب اولا بان المراد بالمنفصل
الظني ما كان طريق ثبوته قطعيا كان يكون من خواص الكتاب وهذا
لا يخ من شيء لان الخاص قطعي الدلالة بالنسبة الى افراده فاذا كان قطعي
الطريق ايضا لم يكن لتوصيفه بالظني وجه وثانيا بان الظن يتفاوت
مراتبه والمراد بالظني المنفصل ما كان اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص
الكتاب به ابتداء لا يوجب جواز تخصيصه بخبر الواحد ظنيا مل **قوله**

وتوقف بعض الى اخره اى توقف بعض فيما يعارض فيه الخاص من افراد العام
لا فيما سواه فلا يرد ان الوقف يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو باطل قوله
لكن بناء على منع الخ يعنى ان خبر الواحد يعمل به عند عدم معارضته بما هو
اقوى منه لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند المعارضة فلا اجماع فسقط
وجوب العمل المستفاد منه ولم نجد دليلا سواه هو محل التوقف وبهذا
التقرير اندفع ما يوهم ظاهر العبارة من انه انما يدل على عدم عمله بخبر الواحد
عند المعارضة لا على الوقف قوله على الاطلاق اى سواء كان معارضا بما
هو اقوى منه اولا قوله دليلان تعارضا ممنوع لان خبر الواحد عند معارضته
للقران ليس بدليل عند الخصم قوله ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل
بالخاص اذ العمل بالخاص يوجب العمل بالعام فى غير موارده فيكون الخاص
معمولا وطلقا والعام من وجه قوله والجواب عن الاول الخ توضيحه ان
التخصيص لا يرفع ثبوت متنه الذى هو قطعى بل يدفع دلالته على افراده
وهو ظنيه لاحتمال التخصيص ففى الحقيقة يلزم ترك الظنى الذى هو دلالته
بالظنى الذى هو الخاص ولما كان لقايل ان يقول اذا تعارض الظنان
وجب ترجيح القران لكونه قطعى السند بخلاف الخاص قال وتقرير
اخر مشيرا الى ان الخاص ايض قطعى لكن من جهة الدلالة لانا نقطع ان
البعض الذى يستفاد منه مراد قطعا فتعارضا وتساقطا فوجب العمل
بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما والفرق

بين التقريرين من وجهين احدهما ان فى الاخير جمع بين الدليلين لا ترك لاحدهما
كما فى السابق وثانيهما ان الخاص ايض قطعى من جهة الدلالة وفى قوله لانه دفع
للدلالة مسامحة والمقصود انه دفع لارادة الدلالة والا فالدلالة مستند
الى الوضع غير مدفوعة ولك ان تقول القول من غير عدول الى تقرير اخر
الظن فى الخبر من جهة احتمال كذبه وفى دلالة العام من جهة جواز تخصيصه
واحتمال الكذب فى العدل ابعد من احتمال التخصيص ولهذا كان اكثر
العمومات مخصصه وليس اكثر اخبار العدل كاذبه فالظنان غير متساويين
بل هو فى الخبر اقوى فافيه ما يساوى ما فى العام معارض له والزايد
معارض لقطعية العام من جهة السند ويرجح الخبر لكونه جمعا بين الدليلين
قوله على ان التخصيص اهون من النسخ جواب اخر عن الثانى تحريره ان
التخصيص اهون من النسخ لانه رفع البعض والنسخ رفع الكل ولا يلزم من
جواز تاثير خبر الواحد فى الاهون جواز تاثيره فى الاقوى ولعل قوله فلنا
اشارة الى قول المرتضى رضى الله عنه حيث قال القايل ان يقول رفع الكل
بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار
من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايض اقول ويمكن
ان يجاب عنه بان هذا انما يتوجه لو دخل ذلك البعض فى الخطاب وهو
مراد للمخاطب وليس الامر كذلك لان المخصص كاشف عن ان المخاطب لم
يرده فى حال التخاطب قوله بحجة المفصلين الخ يمكن تقريرها بوجهين

الاول وهو الانسب لما ستعرفه ان الخاص ظني الطريق وان كان قطعي الدلالة
بخلاف العام فانه قطعي الطريق والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي
في مدلوله ايضا كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا اذا اضعف
دلالته بتخصيصه بقطعي او بمنفصل فانه يكون لكل واحد منهما قوة وضعف
من وجه فنشا ويا فوجب الجمع بينهما والثاني ان الخاص ظني الطريق وقطعي
الدلالة والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته ظنيا وان كانت دلالته
قطعية لا يعارض ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت دلالته ظنية
لان اعتبار دلالة الشيء فرع ثبوته في نفسه الا ان يضعف دلالة العام
باحد الوجهين فيكتسب وهنا على وهن فيصير معلوبا فح يعارضه الخاص
قوله والقطعي يترك بالظني الخ هذا بالتقرير الاول انسب يعني ان قطعي
الدلالة وهو العام يترك بظني السند وهو الخاص اذا ضعف بالتجوز
بقطعي او بمنفصل مطلقا اذ لا يبقى ما كان قطعيا قبله قطعيا بعده لان
نسبته بعده الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان العام بعده
ظاهرا في كل الباقي لانه اقرب الى الحقيقة فارتفع مانع من التخصيص بخبر الواحد
اعني القطع فيجوز تخصيصه به لوجود مقتضيه وارتفاع مانعه والا
في مانع القطع بيانية والمناسب للتقرير الثاني هو ان يقال والقطعي
السند يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز فيصير دلالته اضعف مما كان
ويكتسب وهنا على وهن فيجوز تخصيصه بالظني لان قوله اذ لا يبقى قطعيا

الاحتمال

الى اخره لا وجه له على هذا التقرير قوله والجواب بمثل ما تقدم
ان حملت الحجة على التقرير الاول فالجواب منع ان العام قطعي الدلالة
كما اشار اليه بقوله وهي ظنية ولكن قوله فلا ينافيه قطعية المتن ليس في
محل ظاهر الا ان المستدل لم يجعل قطعية المتن وحدها منافية للتخصيص
بل جمعها مع قطعية المتن وسندها الدلالة منافية له والامر في ذلك
هين وان حملت على التقرير الثاني يعني على ان ما كان ثبوته ظنيا لا
يعارض ما كان ثبوته قطعيا فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله فلا ينافيه
قطعية المتن لا يقال كان الواجب عليه ان يقول قطعية السند اذ المتن
يطلق عليه لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النطق لا على السند وهو المراد
هنا لانا نقول المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد به السند كما وقع في
هذا المقام واذا ذكر في مقابلة السند او مطلقا كما اذا قيل قطعي السند
ظني المتن اعتبر فيه الاضافة الى الدلالة اي ظني الدلالة قوله متنافيا الظاهر
بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والاخر على حكم سلبي واما المتوافقان
في الحكم كقولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فيجب العمل بهما الان
حكم البعض وقع مرتين اما لكثرة الاهتمام به او لغرض اخر ولا اعراض
في ذلك عندنا قوله فاما ان يعلم تاريخهما وذلك بان يكون في لفظ
احد الخبرين ما يشعر بالتقدم والتاخر او بان يضاف احدهما الى وقت
او حال يعلم بها ذلك او بان يكون زمان احد الراويين متقدما على

زمان الاخر او بان يخبر صحابي بتقدم احدهما على الاخر قوله والاول اما
مقترنين قيل هنا لا يكاد يوجد الا ان يريد بالمقارن المتاخر او المتقدم
الموصولين فهو ح قسم من المتقدم او المتاخر وقيل هنا انما يتصور في
في فعل خاص له ع مع قول عام قوله بلا خلاف يؤبه من الوبه ق لا الفا
هو لا يوبه له ويه لا يبالي به وفي بعض النسخ يعبأ به قال فيه ايضا ما اعبأ
بفلان ما ابالي قال المص في الحاشية وهو اشارة الى نقله في النهاية من بعض
من شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك انتهى اقول ولعل ذلك ما نقل عن اصول
الحنفية من ان حكم المقارنة وحكم الجهل بالتاريخ واحد وهو ان حكم
العام ثابت في غير افراد الخاص والتعارض واقع في قدر ما تناوله فيجب
الترجيح بدليل اخر قوله وكان نسخا له لا تخصيصا كما ذهب اليه صاحب
المنهاج لان التخصيص انما هو دفع للحكم في بعض الافراد وبيان لعدم
ثبوته وارادته حين الخطاب بالعام وورد الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام يقتضي ثبوت العمل في جميع افراده والخاص يرفعه عن
بعضها وهذا معنى النسخ واقول هذا انما يتم عند انقضاء شيء من او قات
العمل بالعام واما عند ورود الخاص في اول اوقات العمل به فلا
الا عند من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
وحمل قوله بعد حضور وقت العمل على الاول وادراج الثاني في قوله
وان كان قبله بعيد جدا لان ضمير قبله يعود الى وقت العمل ثم

المراد

المراد بكون الخاص ناسخا للعام ح اما انه ناسخ له مطلقا او ما تناوله
مع بقاء حكم الباقي بحاله على اختلاف المذهبين وللمرتضى هنا تفصيل
لا يخ من وجه وهو ان العام كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي
بحيث متى فعل لم يكن له حكم في الشرع ولم يجر مجرى فعله قبل الرفع
كنقض الركعتين من اربع فانه يغير حكم الركعتين الاوليين لو ورود
التسليم بعدهما والا فذلك البعض منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من
الثمانين في حد القذف مثلا قوله وبين راد له لانتفاء شرط التخصيص والنسخ
عندهم اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
المستفاد من ظاهر هذا الكلام انهم يردون الخاص ح بالكلية ولا يبعد
ان يقال انهما بمنزلة الخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه من وجوه
الترجيحات قوله وعزاه بالعين المهملة والزاء المعجمة اي نسبه قوله وهو ظاهر
من كلام علم الهدى ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه هو النسخ
غير هذا القول بناء العام على الخاص له شرط لا بد من اعتباره وهو
ان يكونا واردين معا والحال واحدة لان تقدم احدهما على الاخر يقتضي
عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة انت خبير بان هذا على تقدير
دلالته على ان مذهبه النسخ لا يختص بصورة التاخير بل يجري في صورة
التقدير ايض قوله لنا انهما دليلان قال المص عن الادلة على ما مر
اليه انه لو لم يخصص العام المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع

بالمحتمل واللازم منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع
ودلالة العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص
العام بل ابطلنا ما اريد به الخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان
اللازم فالعقل يقضي به قضاء اوليا وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم
الا في بعض صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة عموم ليكون
قطعي الدلالة اذ لو كان عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا فليتامل
انتهى اقول الخاص وان كان عاما في نفسه محتملا لتخصيصه ببعض الافراد
دلالته على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة قطعية والعام وان كان دلالته
ايض على ثبوت الحكم في بعض الافراد قطعية دلالته على عمومه وثبوته
في جميعها لاحتمال التخصيص فاذن اذا عمل بعموم العام لبطل الخاص بالكلية
بحيث لا يتناول فردا اصلا فلزم بطلان القاطع بالمحتمل واذا عمل
بالخاص لزم بطلان ما هو ظني اعني العموم لا ما قطعي اعني دلالته
على بعض الافراد **قوله** وما يقال الخ نقل عنه رحمه الله ان هذا الاعتراض
للنهاية على الحجة مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه كما حكينا عنه ولم يجب عنه
وهو لايح عن عجب انتهى اقول الظاهر ان هذا الاعتراض نقض تفصيلي اذ هو
منع لمقدمة وهو هين عند دينك المحذورين تقريره لا نم ان تخصيص العام
اهون من نسخ الخاص وانما يكون اهون لو لم يكن النسخ تخصيصا ايض
ولكنه تخصيص في الازمان فليس المصحح التخصيص باعيان العام اولى

من التخصيص

من التخصيص في ازمان الخاص كما ادعاه المستدل وتقرير الجواب ان النسخ مرجوح
بالنسبة الى التخصيص ولا مساغ لانكاره اما لما مر من ان النسخ رفع للحكم
بالكلية والتخصيص دفع لدلالة العام على بعض افراده وهو اهون واما
لما سيجيء من ان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع
اهون من الرفع ثم انه لما كان مدار الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا
تصدى للفرق بقوله ومجرد الاشتراك النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف
وهو قصر العام على بعض افراده في مسمى التخصيص لا يقتضي المساواة بينهما
عند التعارض لان التخصيص بالمعنى المعروف اغلب من النسخ كما يشهد به
الاستقراء ويصدقه المثل المشهور فعند التعارض بينهما وجب المصير الى
ما هو اغلب واكثر بالضرورة **قوله** لما بيناه من اولويته الخ اشارة الى ما ذكره
اولا من الدليل على اولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب
من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ **قوله** لان النسخ رفع الخ توضيحه ان النسخ
رفع للحكم بعد استقراره والتخصيص دفع له قبل استقراره ولا ريب في ان
دفع غير المستقر اهون من رفع المستقر لا يقال الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد
وعلى التقديرين لا رفع فيه اما على الاول فلان الحكم بخلاف ذلك
الحكم بعد تلك الغاية لا يكون دفعا كمن يقول صم الى يوم العيد ثم لا تصم
يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما على الثاني فلان الحكم
المؤبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد

لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان الموصوف بالحكم مقيد بالتابيد
واما الحكم فلا يكون مقيدا بغاية ولا موبدا بل مطلقا فح يمكن رفعه وابطال
استمراره ومحصوله ان قولهم صم رمضان ابدا يجعل ابدا قيدا لرمضان لا
لوجوب الصوم ومعناه ان صوم كل شهر رمضان من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة
غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد وح رفع وجوب الصوم ومعناه
عدم استمراره لا يكون مناقضا له اذ قيد التابيد لنفس الفعل ودفع التابيد
انما هو للحكم لا للفعل فلا تناقض **قوله** ويتاخر وصف كونه بيانا الاصوب
ان يقول ويقارن وصف كونه بيانا **قوله** علله بانه لا يجيز تاخير البيان
لعل المقصود انه لا يجيز تاخير وصف البيانية عن ذات الموصوف ولو
كان الخاص المتقدم بيانا للعام المتاخر لزم اتصافه بالبيانية عند ورود العام
لا قبله فيلزم تاخير البيانية عن البيان وح لا يحتاج الى التوجيه الذي ذكره
المص والجواب عن هذا التعليل على هذا الوجه التوجيه ان تاخير وصف
البيانية عن البيان من حيث انه بيان لا يجوز والخاص قبل ورود العام ليس
بيانا بل هو بيان عند ورود العام والبيانية لا يتاخر عنه **قوله** وكانه يريد
الخ اى كان الشيخ يريد بعدم جواز تاخير البيان عدم جواز اخلاء العام
عند ارادة التخصيص من مخصص مقارن له فعبر عن عدم المقارنة بالتاخير
تسمية للازم باسم الملزوم ويلزم على هذا التوجيه ان مذهب الشيخ في صورة
تاخير الخاص مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت او بعده هو النسخ **قوله**

والا فلا معنى

والا فلا معنى الخ اى وان لم يرد بذلك التعليل ما ذكرناه من التوجيه فتعليله
بط اذ لا معنى لجعل صورة تقديم الخاص من تاخير البيان لان الخاص لو
كان بيانا لكان من باب تقديم البيان فكان الحق في التعليل انه لا
يجيز تقديم البيان **قوله** لا يكون البيان متاخرا اى غير مقارن لان
الخاص المتقدم موجود حين ورود العام مبين له وان كان ذاته مقدما
عليه **قوله** وعندنا انه يعمل بالخاص الخ قال رحمه الله يظهر ستة العدول
عن البناء على الخاص الى العمل بالخاص من كلام الفتيل وكذا سر ابهام الاقسام
انتهى اقول السر في ذلك ان العمل بالخاص يشمل ما اذا كان الخاص متاخرا
عن العام واقعا بعد حضور وقت العمل به فانه يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا
يبنى العام على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عندنا
لان الخاص عند الجهل بالتاريخ على مذهب ابي حنيفة والحاجبي مردد بين
كونه منسوخا ومخصصا لاحتمال تقدمه على العام وتاخره عنه فيتساقطا عندهما
في قدر ما تنا ولاه الى ان يرجح احدهما المرجح والمراد بالاقسام السابقة
تقدم الخاص وتاخره واقترانه للعام **قوله** ان ورد قبل حضور وقت العمل
الخ حاصله ان الخاص المتاخر اما ان يكون وروده قبل حضور وقت العمل
او بعده وعلى التقديرين اما ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين
او يكون الاول ظنيا والثاني قطعيا او بالعكس فهذه ثمانية حاصلة من
ضرب الاثنين في الاربع والخاص في اربعة منها وهي جميع الصور القبلية

الحاصلة مع ملاحظة الاربع مخصص وفي ثلثة منها وهي الصور البعدية
الحاصلة مع ملاحظة الثلثة الاول ناسخ مقبول وفي واحد منها وهي
البعدية مع الاخير ناسخ مردود اذ لا يجوز نسخ القطعي بالظني فقد
تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا للعام وبين ان يكون
ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على
العام ولسلطان المحققين هنا كلام حاصله ان اردت بقطعية العام
قطعيته باعتبار السند او باعتبار الدلالة فعدم جواز نسخه بالظني ممنوع لان
النسخ تخصيص في الازمان ودلالته عليها ظنية وان اردت بها قطعيته
باعتبار شموله جميع الازمان فيرد ان التخصيص ايض كذلك لو كانت دلالته
على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت غير مرة ان
التخصيص اهون من النسخ فتجويز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم تجويز
نسخه به **قوله** واحتمال التخصيص مطلقا اي غير متعلق على ورود الخاص قبل
وقت العمل وهذا في حيز المنع كما ستعرفه **قوله** مع جهل الحال اي مع الجهل
بتقديم الخاص على وقت العمل وتاخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا يعلم حصول
شرط النسخ وهو تاخره والاصل يقتضي عدمه لان وقت العمل متاخر عن العام
قطعا والاصل عدم تاخر الخاص عن العام لان حدوثه وان اقتضى تاخره
لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التاخر عن ذلك الوقت
ايض وبهذا التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من ان الاصل يقتضي

حصول

حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تاخر الحادث فليتامل **قوله**
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه تفريع على المتقدم ونتيجة له اي اذا
كان التخصيص مقدما على النسخ عند التردد بينهما ولا يصار الى النسخ الا حيث
يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان الاشتراط
انما هو في العدول عن التخصيص الى النسخ لا عن النسخ الى التخصيص فحاصل
قوله لانا نقول الى اخره ان الشرط انما هو للتصحيح دون التخصيص بل التخصيص
وجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول المانع منه ومن البين انه مع جهل
التاريخ لا يعلم حصول المانع فيه منع لقول المعارض احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فاندفع ما اورده سلطان المحققين
من انه هذا الجواب عدول عن الجواب المذكور اولا وتغيير له لا تتميم له فلا
ينفع في تصحيحه بل ان صح فهو جواب اخر **قوله** ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين
اي احتمال النسخ واحتمال التخصيص وذلك على ان يكون التخصيص ايض مشروطا
مثل النسخ **قوله** اذ ما عداه وهو ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين
او يكون العام ظنيا والخاص قطعيا **قوله** انما يتصور في النبوي منها الحصر
مراد الظاهر ان النسخ يوجد في اخبار الائمة ايض لان النبي عليه السلم علم وصيه
كل ما انزل الله من الناسخ والمنسوخ وغيرهما فكما انهما يوجدان فيما نسب
الى النبي صريحا كذلك يوجدان في اخبار خلفائه لا من حيث انها اخبارهم
ليرد ان النسخ لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث انا اخبارهم

في الحقيقة اخبار صلى الله عليه واله **قوله** التوقف عن البناء واليه ميل عيسى ابن
ابان والكرخي وابي عبد الله البصري كما صرح به في الذريعة **قوله** في القسم
السابق اي في القسم السابق على القسم الرابع نعني الثالث وهو ان يتقدم
الخاص على العام **قوله** ووجهه الخ اي وجه التوقف بعد ملاحظة البناء
على مذهبهم هناك وهو ان الخاص المتقدم منسوخ ظاهر لدوران الخاص
عند الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لاحتمال الاقتران والبعدية
ومنسوخا لاحتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيتوقف ويرجع
في الاخذ باحدهما الى دليل فان قلت الخاص حادث والاصل تاخره قلت
العام ايض حادث والاصل تاخره واعلم ان في قول المص بظهور وجه التوقف
هنا الا فيما سبق تحكم **قوله** وهو ما دل على شايع في جنسه الخ اي
هو ما دل على فرد شايع اي محتمل الصدق على افراد كثيرة مندرجة
في جنس ذلك الفرد وهو مفهوم كلي يصدق عليه وعلى غيره من تلك الافراد
الكثيرة والى هذا التفسير اشار المص بقوله بمعنى كونه اي المدلول حصة
محتملة لحصص كثيرة اي ممكنة الصدق عليها حال كون تلك الحصة
من الحصص المندرجة تحت امر مشترك بينها وبين الحصص الباقي قال رحمه الله
انما فسر بالشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات
ان المطلق يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق
بالافراد لا بالمفهومات انتهى اقول هذا التوهم لا يجري في ظاهر عبارة
المص

المص لان الماهية ليست شايعة في جنسها ثم اقول دخل هذا الحد نحو رجل
وحيوان فان الاول دل على فرد محتمل لافراد كثيرة بطريق البدل
مندرجة كلها تحت مفهوم رجل والثاني دل على حصة من الحيوان محتملة
لحصة في ضمن الانسان ولحصة في ضمن الفرس ولغيرهما مندرجة كلها
تحت مفهوم الحيوان المشترك بينها وكذا دخل فيه المعهود الذهني مثل
اشتر اللحم فانه ايض مطلق وخرج عنه ما ليس له شيوع بل له تعين شخصي اما
بحسب الوضع والاستعمال كالاعلام او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات
والمبهمات او تعين نوعي كالاسد واسامة فان كل واحد منهما دال بالوضع
على حقيقة الحيوان المفترس مع الاشارة الى تعينها والفرق بينهما ان الاشارة
الى التعيين في علم الجنس مستفاد من جوهر اللفظ وفي اسم الجنس المعرف
مستفاد من اللام فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف هو مفهوم اسامة
وحده او تعين حصة من الكلي كالمعهود بالعهد الخارجي نحو فعصى فرعون
الرسول او تعين عموم كالمعرف بلام الاستغراق اذ جميع الافراد لا يحتمل
صدقه على كثرة **قوله** هو ما يدل لا على شايع في جنسه دخل فيه كل ما خرج
عن حد المطلق وانما لم يقل هو ما لا يدل على شايع في جنسه لئلا ينتقض
عكسا بالمهملات **قوله** وهو ما اخرج من شياع قيل بين المعنيين عموم من
وجه لصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين المطلق والمعنى الثاني

لصدقهما على رقبة مؤمنة وتفارقهما فى رقبة وهذا الرجل واما بين المطلق
والمقيد بالمعنى الاول فبائنة فقد ظهر مما ذكرنا ان اذالة الشياع اعم
من ان يكون بالكلية او بوجه ما ودلّ عليه ايضا الشكر فى قول المص من شياع
فقوله مثل رقبة مؤمنة للتمثيل اذله فرد آخر غيرها شاول للكثرة اصلا قوله
والاصطلاح الشايع فى المقيد هو الاطلاق الثانى لقايل ان يقول ان
اريد بالمطلق المقابل للمقيد بهذا المعنى ما لم يخرج من شياع صدق
على مثل زيد وعمرو وغيرهما من الاعلام الشخصية وان اريد به المعنى
المذكور او لم يحسن التقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة كما مر ويمكن
ان يجاب بان المراد به ما ابقى على شيوعه فليتامل قوله فاما ان يختلف حكمهما
المراد بالحكم هنا هو المسند دون الحكم الشرعى والنسبة واطلاق الحكم
عليه شايع قوله بوجه من الوجوه اتفاقا اى لا بوجه البيان ولا بوجه
وادعى اكثر الاصوليين الاتفاق عليه ونقل شهيد الثانى فى قواعده
خلافا عند اتحاد الموجب ونسبه الشيخ بهاء الملة والدين فى حاشيته
على الزبدة الى اكثر الشافعية ولهذا حمل اليد فى التيمم على ما اخرج المرفق
لتقييدها به فى الوضوء مع اتحاد الموجب وهو الحدث قوله الا فى مثل
المقيد نحو المراد بمثله كل ما اختلف فيه الحكمان بان يكون حكم المطلق
امرا وحكم المقيد نهيا وتوقف حكم المطلق على حكم المقيد فيحمل
المطلق على المقيد لكن لا على منطوقه بل على مفهومه بعنوان ظاهر

فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يجب ان يقيد الرقبة بعدم الكفر
لان اعتاقها يتوقف على ملكيتها وملكيتها يتوقف على عدم كفرها فاعتاقها
يتوقف على عدم كفرها قوله فانه يقيد المطلق بنفى الكفر اعاق لـ بنفى
الكفر ولم يقل بالايمان للاشارة الى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييد
بذلك المقيد حيث ما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع ما قيل من
ان القيد هو الكفر والمطلق لم يقيد به بل بنقيضه وهو الايمان قوله و
ان كان الظهار والملك حكمين الاولى ان يقول وان كان الاعتاق والملك حكمين
لان الحكم هو الاعتاق والظهار موجبه وربما يدفع ذلك بحذف المضاف
اى حكم الظهار قوله او يختلف لا تفاوت فى صورة اختلاف الموجب
بين ان يكون الحكمان مثبتين ومنفيين او مختلفين ولذلك اعرض عن
ذكر هذا التفصيل كما اعرض عن ذكر المختلفين فى صورة اتحاده قوله فيحمل
المطلق على المقيد اجماعا يعنى يعمل بالمقيد ويترك المطلق فيه فلا يرد
ان الحمل هو البيان ولا يصح دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكرتم
معروف وهذا الاجماع نقله العلامة فى النهاية واشار اليه الامدى وربما
يعطى كلام بعضهم ان هنا قايلا بالعكس وهو ان المقيد يحمل على المطلق
بحمل القيد على الاولوية والحق ان هذا القول لم يعرف انتسابه الى احد على
انه لو عرف كان شاذا نادرا مخالفا للاجماع فان قلت سيجى ان المطلق
بمنزلة العام فى افادة الشمول الا ان شمول المطلق بطريق التبادل

وشمول العام بطريق التناول وان المقيد بمنزلة الخاص وقد صرحوا بان
العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم التعارض بينهما فوجب ان
يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق بينهما قلنا اولا الاجماع فارق
وثانيا ان مدلول المطلق فرد من الافراد لا بعينه ومدلول المقيد فرد معين
فصار المقيد قرينة لما هو مراد بالمطلق بخلاف العام فان مدلوله جميع
الافراد لا بعضها على الاجمال ليكون الخاص معينا له ومما يتفرع على هذا
الاصل حمل ورد تثليث مسحا مطلقة على خبر دال على المسح بثلثة احجار ارادة تعدد
الالة في الاول فلا يكفي واحد ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في خبر التيمم
وهو مطلق على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع مع اعتماد دون العكس كما
قالوا غفلة منهم عن هذه القاعدة **قوله** وكونه بيانا لا نسخا اريد بكونه بيانا
دلالته على ان المراد بالمطلق عند التخاطب هو المقيد وبكونه نسخا دلالته
على رفع حكم الاطلاق المفيد للخروج عن العهدة باى فرد كان **قوله** لان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده
والمقيد فرد من افراده وقد يوجه ذلك بان المطلق هو الماهية
لا بشرط والمقيد متضمن لها فالعمل به يستلزم العمل بها وفيه نظر اما اولا
فلان المراد بالمطلق فرد لا بعينه دون الماهية من حيث هي كما مر واما ثانيا
فلان المراد بامر المطلق ح وجوب ايجاد الماهية وبامر المقيد وجوب ايجاد
القيد ولا منافاة بينهما ح قطعا فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز

في المطلق

في المطلق ولا العكس فلا يصح على هذا التوجيه قول المص وهو جيد الخ بخلاف
ما اذا كان المراد بالمطلق فردا ما لا بعينه فان الامر به ح يدل على ايجاب العمل
باى فرد كان ولا ريب ان العمل بالمقيد يصرفه عن ظاهره ويجعله مجازا **قوله**
وهو جيد الخ يعني ان هذا الاستدلال جيد ان لم يحتمل التجوز في المقيد
بارادة الندب منه بمعنى انه افضل افراد المطلق او بارادة الوجوب التخييري
بينه وبين غيره من افراد المطلق والفرق بينهما ان الافضلية ملحوظة في الاول
دون الثاني واحتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين ولكنه يكون مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في المطلق بحمله على المقيد فان حمل المطلق على المقيد ح متعين
لعدم المعارض اما مع تساوي احتمال التجوز في المطلق واحتماله في المقيد
فيشكل الحكم بترجيح المطلق المجاز على المقيد المجاز بل يحصل التعارض بينهما
فيتساقطا ويبقى المطلق سليما من المعارض فيعمل به ومحصوله ان هذا الا[ستدلال]
موقوف على كون [الامر في] المقيد محمولا على الوجوب العيني وهو مم لجواز حمله على
الندب مجازا بمعنى انه افضل افراد المطلق ولو سلم فحمله على العيني مم لجواز
حمله على الوجوب التخييري مجازا والامر بالمطلق على التقديرين محمول على ا[طلاقه]
وقرينة له نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز في المقيد باحد الو[جهين]
لتم الاستدلال اما مع تساويهما فلا بل يبقى المطلق على اطلاقه وقد يجاب
بان حمل الامر بالمقيد على الندب مجاز قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز
ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا على ان ارادة التخيير من

من الامر بالمقيد لا يخ من بعد لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير فيها
قوله وقد اشار الخ يعني اشار العلامة في النهاية الى اشكال التعارض بين
المجازين واجاب بانه لا بد لترجيح احدهما من مرجح والمرجح لمجاز المطلق
لان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة لانه ان
كان مكلفا بالمقيد فهو المامور به وان كان مكلفا بالمطلق فهو متضمن
للمامور به بخلاف حمله على اطلاقه والاتيان بفرد اخر غير المقيد فانه لا
يحصل معه يقين البراءة لجواز ان يكون المامور به هو المقيد **قوله** و
قد اخذه بعضهم الخ اسند الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا اولا
بما مر من غير تعرض للاشكال وجعلوا ثانيا ما ذكره العلامة في الجواب
عنه دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان
الدليل الاول لا يتم بدون ضم الثاني اليه والا لورود الاشكال
عليه **قوله** ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا اراد بالتخصيص هنا
المعنى اللغوي الشامل للتقييد والتعبير عن التقييد بالتخصيص ايما
الى ما هو المقصود من رجوع احدهما الى الاخر **قوله** فحكمه حكم التخصيص
اي حكم التقييد حكم التخصيص في كونه دفعا لا حكم النسخ في كونه رفعا واورد
عليه بان تساويهما في الاخراج لا يوجب تساويهما في الحكم لان بينهما فرقا
اخر يقتضي اختلافهما فيه لان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا
في المطلق وهو وجوب ايمان الرقبة فلا يجوز ان يكون بيانا للمطلق

فوجب

فوجب ان يكون ناسخا له بالضرورة فهو حكم شرعي رفع حكما شرعيا اخر
وهو جواز اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل على بعض ما يتناوله
العام فجاز ان يكون بيانا فلا يجوز حمله على النسخ مع جواز حمله على التخصيص
الذي هو اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي يدل عليه المقيد ليس الا
وجوب الاقتصار عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة
فلا يتفاوت الحكم فيهما **قوله** فكما ان الخاص المتاخر الخ فيه نظر من وجهين
احدهما انه ان اراد ان الخاص المتاخر مطلقا سواء كان قبل حضور وقت
العمل بالعام او بعده بيان للعام لا ناسخ فهو ممنوع لانه قد صرح سابقا ان
الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ وان اراد ان الخاص المتاخر عن العام قبل
وقت العمل به بيان فهو مسلم لكن اللازم هو ان المقيد المتاخر اذا وقع
قبل وقت العمل بالمطلق بيان لا مطلقا وهو في المقيد لم يقل بهذا التفصيل
وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبرهما مثبتين فالقوم كلهم يعملون
بهما جميعا ولا يحملون احدهما على الاخر وان اعتبرهما متخالفين فلا يصح قياس
المطلق والمقيد المثبتين عليهما **قوله** وهو فرع الدلالة بيان لبطلان
اللازم ولم يتمسك له بان المجاز خلاف الاصل كما تمسك به قطب المحققين
لئلا يرد عليه ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على
وجه الارادة بخصوصه كما يدل عليه قوله لكان المراد بالمطلق هو المقيد
وقوله لا دلالة على مقيد خاص فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل

من انى انتفاء الدلالة ممنوع لان المطلق له دلالة على كل مقيد مندرج
تحته نعم يمكن نقضه بالعام والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا **قوله** والجواب
ان معنى المجازية الخ قال رحمه الله فى الحاشية الجواب المشهور بين القوم
هو ان هذا لازم لهم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق
المقيد فيجب دلالته عليه مجازا وايضا فانه لازم لهم فى تقييد الرقبة بالسلامة
مجازا وكيف فانه لازم لهم فما هو جوابكم فى الصورتين فهو جوابنا ونوقش
فيه بان جوابهم فى الصورة الاولى ان تقدم المقيد ربما يصلح قرينة لانتقال
الذهن من المطلق الى المقيد وهو المعنى بالدلالة عند علماء الاصول
والبيان وفى الثانية انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا
فى كونه رقبة وهو فايت جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا
ولو سلم فانتقال الذهن عن المطلق الى الكامل ظاهر لا مدفع له وانت تعلم
ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به فى موضع النزاع فلذلك لم
يتعرض للجواب المشهور اقول قوله فانه لازم لهم فى تقييد الرقبة بالسلامة
مجاز النقض اجمالى مثل الاول تقريره انهم يقيدون الرقبة بالسلامة
عن العيوب مع ان اللفظ لا دلالة له عليها لانه متناول لها وللمعيبة قال
بعض الافاضل الفرق بين النقضين ان الثانى لاصل الدليل والاول
لمقدمته **قوله** مثل ان يقول فى كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الا
تعتق المكاتب الكافر الخ قال رحمه الله فى الحاشية المشهور هنا التمثيل

بلا تعتق

١٤٦

بلا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وليس على ما ينبغى لانه من تخصيص العام
لا من تقييد المطلق اقول عدوله عن المثال المشهور الى المثال المذكور و
التقييد بعده قصد الاستغراق ليصير المثال من تقييد المطلق و يحصل
التخلص عما اورده العضدى على المشهور من انه من تخصيص العام لا من تقييد
المطلق بناء على ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم فيتوجه عليه ما اورده
سلطان المحققين اولا من انه على هذا التقدير يصير مفاد مطلق النهى
لا تعتق مكاتبا ما من المكاتبين على سبيل البدل والاجمال من غير قصد
الى الاستغراق والعموم فيكفى لامتثاله عدم عتق فرد واحد من المكاتبين
فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لهذا الفرد المنفى فمن اين
يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا فى هذه المسئلة
سيما مع اعتبار مفهوم الصفة فى قولنا لا تعتق المكاتب الكافر فانه يدل
على صحة غير الكافر فظهر مما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص العام
فمحل التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الفرار من كون اللام للاستغراق
كانه لجعل المثال من تقييد المطلق واخراجه من العموم ولا يخفى ان
اللام هنا داخلة على المنفى فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير النفى
عاما ولا يفيد الكلام عموم النفى بل نفى العموم ويكون تحققه وصدقه
بنفى فرد ما من الافراد فلا وجه لنفى الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف
ويدفع الاول بان الاحتمال المذكور احتمال لا يصار اليه لوقوع الاجماع

خلافه كما صرح به ولان حمل نفي المقيد على نفي المطلق يوجب جواز العمل
بما ادى يجوز ح العمل بنفي المقيد كما يجوز العمل بنفي فرد اخر للمطلق بخلاف
العكس فانه لا يجوز ح الا العمل بنفي المقيد فان قلت هذا يجري في الاثبات
ايض وهم صرحوا بخلافه حيث حملوا المطلق على المقيد قلت لو لم يكن في
الاثبات اجماع على ما صاروا اليه لكان حكمه حكم النفي ايض الا يرى ان المطلق
والمقيد بمنزلة العام والخاص وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب
العمل بهما فكان ينبغي ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين
كذلك الا ان الاجماع صار فارقا بينهما ثم ان حكم هذه المسئلة واللازم
من العمل بنفي المطلق على سبيل البدل هو عدم اجزاء اعتاق المكاتب عموما
على سبيل البدل لان النهي عن الاشياء على سبيل البدل يوجب عدم الاجزاء
كذلك وهذا هو المراد بقوله فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا اي لا كافرا
ولا غيره على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع ح كيف لا وهو مثل المثال
المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم واما مفهوم الصفة فعلى تقدير حجيته
انما يعمل به عند عدم معارضته بما هو اقوى وههنا قد عارضه الاجماع ويمكن
دفع الثاني بان استغراق اللام يمكن اعتباره بوجهين احدهما اعتباره قبل
ورود النفي وهو ح قيد في الكلام والنفي يعود اليه فيفيد الكلام نفي
العموم وثانيهما اعتباره بعد وروده فالنفي ح قيد فيه والاستغراق
يعود اليه فيفيد عموم النفي ولذا قالوا النفي في الكلام المقيد يرجع تارة

الى القيد

الى القيد وتارة الى المقيد واخرى الى المجموع ولما لم يكن المثال
المعدول اليه من باب تقييد المطلق الا باعتبار الاول تعرض المص الى نفي
ارادة اعتبار الثاني بقوله حيث لم يقصد الاستغراق اي لم يقصد
استغراق النفي وعمومه اذ المثال على تقدير قصده من تخصيص العموم لا من
تقييد المطلق فان قلت ما ذكرت من الوجهين يجري في المثال المشهور ايض
فما الفائدة في العدول عنه قلت اعتبار الاول لا يجري في المثال المشهور لان استغراق
النكرة الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي فالمثال
المشهور نص في التخصيص بخلاف المعدول اليه قوله لعدم المقتضي لح لان
العمل بالمطلق لا يوجب طرح المقيد ولانه لو قال اوجبت عليكم في كفارة
القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة مطلقا اي رقبة كانت لم يكن
احدهما مناقضا للاخر فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا لتقييد الاخر قوله
وذهب كثير من مخالفينا نقل عن اكثر الشافعية ان المطلق في هذا القسم
يحمل على المقيد ان اقتضى القياس تقييده بان وجد علة التقييد مشتركة
بينهما كزيادة القربة في المثال المذكور مثلا وذلك لان القياس دليل
شرعي فلو حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس بخصوص
القياس ولو لم يحمل لزم ترك احدهما مع زيادة وهي ترك القياس ايض
والاصل عدم الترك فضلا عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده
لا يقيد المطلق لعدم دليل يقتضيه كالصوم في كفارة الظهار وكفارة

اليمين فانه لما ورد فى احدهما التتابع دون الاخر ولم توجد علة التقييد
مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وهو بط لانه لا يلزم عن عدم
الحمل ترك احدهما لظهور ان كل واحد منهما معمول به فى بابه على ما ورد فيه
مانى الباب بانه لزم عدم العمل بالقياس ونحن نلتزمه قوله وربما نقل
نقل عن شذوذ من الشافعية انه يحمل المطلق على المقيد مطلقا سوا تحقق
بينهما جامع اولا لان كلام الله تعالى واحد بعضه يفسر بعضا وهو بط
ايض لانه ان اراد به كلامه الازلى فممنوع ثبوته اولا يرد ان الكلام ليس فيه
وثانيا انه يختلف تعلقاته باختلاف المتعلقات فلا يلزم من تعلقه
باحد المختلفين بنحو الاطلاق تعلقه بالاخر كذلك والا لزم ان يكون
امره ونهيه باحد المختلفات امرا ونهيا بالجميع وان اراد به العبارة
الدالة عليه فلا خفا فى تكثرها واختلافها فان فيها العام والخاص
والظاهر والماول والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز فيها الاطلاق
والتقييد على انه قد اعترف بثبوتهما فى بعض الصور قوله المجمل هو ما لم
يتضح دلالته المراد بحسب قرينة المقام حيث ان الكلام فى الموضوعات
بل فى المستعملات هو ان المجمل ما له دلالة وهى غير واضحة فلا يصدق
الحد على المهمل وان كان المفهوم من هذا العبارة اعم منه لان انتفاء اتضاح
الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة او لانتفاء الاتضاح ثم الدلالة
اعم من ان تكون لفظية او عقلية حقيقية او مجازية لان الاجمال قد يكون

فى العقل

فى العقل ودلالته عقلية وفى المجاز حيث تعدد المجازات مع عدم
قرينة معينة لاحدها ومع تعذر ارادة الحقيقة سوا كان المعنى
الحقيقى مفهوما كليا مشتركا بين تلك المجازات كالكلى اذا اريد به واحد
من افراده بعينه من غير قرينة معينة له مع تحقق الصارف عن الحقيقة
او لا كما فى ساير المجازات لا يقال الحد يصدق على لفظ يراد به معناه
المجازى مع عدم الصارف عن الحقيقة اذ دلالته على المراد غير واضحة
وقد صرحوا بانه ليس بمجمل فلا يكون الحد مانعا لانا نقول المذكور فى الحد
هو عدم اتضاح الدلالة مطلقا لا عدم اتضاح الدلالة على المراد وهنا
اللفظ دلالته واضحة وان لم يكن على المراد فلا يصدق الحد عليه على انه
لو كان المراد نفى اتضاح الدلالة على المراد لقلنا دلالة هذا اللفظ على المراد
واضحة اذ المراد اعم من ان يكون مرادا بحسب الواقع او بحسب قانون الاستعمال
وقانون استعمال اللفظ فى المعنى بلا نصب قرينة صارفة عن الحقيقة يقتضى
ان يكون المراد هو الحقيقة دون المجاز فيصدق على هذا اللفظ ان دلالته
واضحة على ما هو مراد بحسب القانون وان لم يكن مرادا بحسب الواقع هذا
عند من قال بانه ليس بمجمل واما من قال بانه مجمل فلا حاجة له الى هذه
التكلفات قوله على وجه وقوعه كما اذا صلى النبى صلى الله عليه واله
صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب كما اذا قام من الركعة
الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز والسهو قوله واما اللفظ المركب

الاجمال في اللفظ اما من حيث انه مركب من الغير اي من الاجزاء او من حيث
انه مركب مع الغير او لا بشيء من الحيثيتين الثالث هو الاجمال في المفرد
كالمشترك فانه لا خفاء في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه
والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في العفو ولا
في اليد ولا في النكاح بل في مجموع الذي بيده عقدة النكاح من حيث
هو لتردده بين الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة فيعود
كله الى الزوج والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير وفي المخصوص المجهول
فانه لا يتصور الاجمال فيهما بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول
فالاجمال فيهما في المفرد لكن يشترط اتصالهما مع الغير ولذا جعلهما من اقسام
الاجمال في المركب وقيل الاجمال في المجازات المتساوية مع تعذر الحقيقة
لان الاجمال فيها لا يتصور بدون ملاحظة التركيب اذ لا يمكن الحكم
بتعذر الحقيقة بدونه وانما اعتبرنا تساوي المجازات لانه اذا كان
احدها راجحا دل اللفظ عليه دلالة ظاهرة وذلك الرجحان يكون
اما لان البعض اقرب الى الحقيقة كما في العام المخصص فان كل الباقي اقرب
الى الحقيقة من بعضه او لانه اظهر عرفا كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
اي اكلها فان تقديره اظهر من تقدير البيع او شرب الالبان او نحوهما

او لنحو ذلك

او لنحو ذلك **قوله** كالمخصوص المجهول سواء كان التخصيص بمتصل كما
ذكر او بمنفصل كقولك هذا العام مخصوص **قوله** فلا اجمال لان
دلالته واضحة وان لم يكن على المعنى المراد هنا وقد مر تحقيقه **قوله** الى
الاشاجع الاشاجع جمع الاشجع بفتح الهمزة او كسرها وهو اصل الاصبع
الذي يتصل بعصب ظاهر الكف **قوله** والى الزند الزند موصل طرف
الذراع في الكف **قوله** وليس يجري توضيح لكون اليد مشتركا لفظيا
بين كل العضو وكل جزء مذكور منه اذ لو اختصت بالكل لما كان بينها
وبين الانسان المختص بالكل تفاوت في عدم الاطلاق على الابعاض و
اللازم باطل **قوله** قطع يده قد يجاب بان القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز
انما وقع في اليد لان المراد بها ذلك البعض المبان **قوله** موقوف على ضميمة
القرينة والقرينة على الاطلاقات المذكورة هي الغاية **قوله** فان ذلك
بمجرده لا يقتضي الاجمال يعني ان مجرد كون استعمال اليد في الابعاض متعارفا
من غير اثبات ان ذلك الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال فيها **قوله** مطلقا
اي عن جماعة من المجمل مطلقا نحو القول المذكور سواء كان الفعل المنفي
شرعيا او لا وسواء كان لغويا ذا حكم واحد او لا **قوله** لنا ان نثبت كونه
حقيقة شرعية يعني ان ثبت كون لفظ الصلوة والصوم والنكاح حقيقة
شرعية في الصحيح منها دون الفاسد كان معناه لا صلوة صحيحة ولا
صوم صحيحا ولا نكاح صحيحا الا بكذا وكان دالا على ان الفاتحة جزء و

التبييت والولاية شرط لتحقق الحقيقة الشرعية ونفي المسمى وهو الحقيقة الشرعية
ح ممكن باعتبار انتفاء الجزء او الشرط وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة
لان الاصل ان يحمل كلام الشارع على حقيقته بلا مانع ولا اجمال ولا
يجوز حمله على نفي الصحة لابتنائه على المذكور وهو كون هذه الالفاظ
حقيقة شرعية في الصحيح قوله كان متعينا ايض اي كان نفي الحقيقة العرفية
يعني نفي الفائدة متعينا ايض كما ان نفي الحقيقة الشرعية كان متعينا في
الفرض المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف قوله ولو فرض
انتفاؤه ايض اي لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية كليهما وكان نفي
الحقيقة غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار ليصح اسناد النفي اليه حذرا
من اهمال اللفظ وكل واحد من نفي الصحة ونفي الكمال يصلح لذلك ولكن
الاول اقرب الى نفي الحقيقة لمشاركتهما في عدم الجدوى راسا وفي عدم
جميع الصفات بخلاف نفي الكمال فانه ليس بهذه المثابة فكان ابعد وارتكاب
اقرب المجازين الى الحقيقة اولى من ارتكاب احدهما فلا اجمال واعترض
بان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز ايض لوجوب انتفاء
الفرع عند انتفاء الاصل الجواب ان المنفي هو الارادة دون الدلالة والفرق
بينهما ظاهر قوله لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح اي هذا المذكور من
اثبات اولوية بعض الاحتمالات والحكم بان اللفظ مستعمل فيه اثبات اللغة
بالترجيح الذي هو بيان الاولوية وهو باطل لانكم منعتموه في اللغويات وقلتم

طريقه

طريقه النقل فقط قوله وليس منه اي ليس هذا الذي ذكرنا من اثبات اللغة
بالترجيح اذ ما قلنا ان اللفظ موضوع لكذا لاجل الاولوية بل قلنا احد
المجازات مرجح على غيره بكثرة تعارفه لقربه الى الحقيقة دون ذلك الغير
وهذا جائز بالاتفاق لكونه قاعدة ممهدة عند جميع ارباب الاصول
قال قطب المحققين لا ينبغي ان يحمل التعارف على تعارف الشرع او اللغة اذ
التقدير انتفاء العرفين بل ينبغي ان يحمل على عرف الاصوليين واورد عليه
بعض الافاضل ان ذلك كلام يأباه التامل فان كلام الشارع لا يرد
(الشيخ زين الدين يحيى في شرح المختصر)
على ما هو مصطلح قوم نشأوا بعده بل الجواب ان المراد تعارف الاستعمال
المجازي لمثل هذا الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفين قوله ولذلك يقال
هو كالعدم يريد ان يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز
ليظهر ان ذلك ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب المجاز بعلاقة المعتبرة
عند اطلاق اهل اللغة قوله احتج الاولون بان عرف المتشرعة في مثل ما
نفي فيه الفعل صريحا مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة اي لا صلوة صحيحة
ويفهم منه نفي الكمال اخرى اي لا صلوة كاملة الا بكذا وحينئذ اللفظ متساو
فيهما مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف عرفهم وفهمهم
ممنوع ولو سلم فانما هو باعتبار اختلافهم في انه هل هو ظاهر في الصحة
او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وذهب طائفة الى الثاني فعلى هذا
كل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر عنده ولا يتردد فهو ظاهر عندهما

لا مجمل الا انه ظ عند كل طايفة فی شیء قوله ولو تنزلنا الی تسلیم تردده بینهما
فکونه علی السواء ممنوع فیه نظر لان تسلیم التردد مستلزم لتسلیم المساواة
اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساواة بعده من قبیل منع اللازم مع
تسلیم الملزوم وهو غیر معقول اللهم الا ان یکون عدم التردد مستندا
بان کل واحدة من الطایفتین لا یجوز حمل اللفظ علی ما ذهب الیه الاخری
اصلا فتسلیمه ح باعتبار تجویز کل منهما حمله علی ما ذهب الیه الاخری
فی الجملة فح یتوجه منع مساواتهما الا ان هنا منع کونه تکلیفا بینا فی قوله
ظاهر فی الصحة او فی الکمال والمناسب ح ان یقول نفی بدل ظاهر
قوله والجواب ظاهر بما قدمنا ای فی الجواب عن حجة الاولین تقریره
انا لا نم ان له حکمین عند الجمیع بل له حکم عند کل طایفة فلا اجمال
عندهما ولو سلم فکون الاحتمالین متساویین مم بل نفی الاجزاء اقرب الی
الحقیقة لان الفعل الذی لیس بصحیح اقرب الی المعدوم من الفعل الصحیح
الذی لیس بکامل وحمل اللفظ علی اقرب المجازات اولی قوله فی التحریم
المضاف الی الاعیان وکذا فی التحلیل المضاف الیها نحو احلت لکم بهیمة
الانعام وانا احللنا لك ازواجك والیوم احل لکم الطیبات الی غیر
ذلك وکذا فی الوجوب والندب المضافین الیها قوله انما هو تحریم
الفعل المقصود من ذلك ان کان المقصود صفة للفعل فذلك اشارة
الی المذکور من الاعیان وان کان صفة لتحریم الفعل فذلك اشارة

الی التحریم

[151]

الی التحریم المضاف الی الاعیان ولا یخفی علی المتنبه ان المقصود من العین
قد یکون افعالا کثیرة فاما ان یقدر واحدا لا بعینه بناء علی ان ما
یقدر للضرورة یقدر بقدرها فیلزم الاجمال ویخصص کلام المص
بما عدا هذه الصورة واما ان یقدر الجمیع حذرا عن الترجیح بلا مرجح
کما قال لو انی لام الحقیقة فی المقام الخطابی فلا اجمال والاصح هو الثانی
لئلا یلزم فوات المقصود ویمکن حمل کلام المص علی هذا ایض بان یرید
بالفعل المقصود اعم من الواحد والاکتفاء بمثال الواحد اقتصارا علی
اقل المراتب قوله فاذا قیل حرم علیکم فی نشر لما لف او لا علی سبیل التفصیل
وذلك او لا علی سبیل التفصیل وذلك فی قوله فهم ذلك لف بعد
النشر لذلك اللف المفصل علی سبیل الاجمال وهذا النوع من اللف وهو
ان یذکر متعدد علی التفصیل ثم یذکر ما لکل ویؤتی بعده بذکر ذلك
المتعدد علی الاجمال فیقع النشر بین لفین احدهما مفصل والاخر
مجمل لطیف مسلکه غریب منهجه کما تقول ضربت زیدا واعطیت عمرا وخرجت
من بلد بکر للتادیب والاکرام ومخافة الشر فعلت ذلك ای ذلك المذکور
من الضرب والاعطاء والخروج قوله فهم ذلك سابقا الی الفهم عرفا
اشارة الی ان مثل ذلك وان کان مجازا فی اللغة حقیقة فی العرف
حتی انهم یفهمون هذا المعنی من غیر تقدیر الفعل فی نظم الکلام
ولو تنزلنا عن کونه حقیقة عرفیة لوجب حمل اللفظ علیه ایض لانه راجح

على غيره من المجازات **قوله** ولا يمكن اضمار الجميع تفصيله انه اما ان يقدر
جميع ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال والتصرفات او لا يقدر شى منها
او يقدر بعض معين او غير معين والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع
وهو الاجمال اما بطلان الاول فلانه افراط وتجاوز عن الحد لان ما
يقدر للضرورة تصحيح اللفظ يقدر بقدرها واما بطلان الثانى فلانه
يلزم اهمال اللفظ وهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا اذا لم يرد تعلق
التحريم بالفعل اصلا واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقديره
فى نظم الكلام بل باعتبار انه اطلق العين عليه من باب اطلاق المحل على
الحال كما ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام الى هذا الاطلاق و
يجرى فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل باطل غير الاخير واما
الثالث فلعدم دليل على خصوصية شى منها فيلزم الترجيح بلا مرجح
ولقايل ان يقول كما ان فى الاول محذور التجاوز عن قدر الضرورة كذلك
فى الرابع محذور الاجمال فلا وجه لترجيح الرابع على الاول لا يقال اضمار البعض
لا يفضى الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة تعيين مدلوله
بدليل اخر وانا محذور اضمار الجميع فلازم مطلقا والتزام المحذور الدايم
اقبح من التزام المحذور الذى لا يدوم لانا نقول ذلك معارض بان
اضمار الجميع اولى من اضمار البعض لان الاضمار فى اللغة اكثر من الاجمال
كما صرح به الامدى واعلم ان النزاع انما هو فيما اذا كان الفعل الصالح

للتقدير

للتقدير متعددا واما اذا كان اللفظ واحدا كما فى قوله تعالى واسئل القرية
فلا اجمال اتفاقا كما صرح به الفاضل التسترى **قوله** وينقسم كالمجمل
اى ينقسم المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة وعود الضمير الى
المبين بالفتح ينافى الامثلة المذكورة لتلك الاقسام قال بعض المحققين
تشبيه المبين بالكسر بالمجمل غير ملايم والملايم هو المبين بالفتح بدو
ايضا البيان بالمفرد لم يذكره احد من الاصوليين اقول انت تعلم ان غير
ملايم غير ملايم اذا المتغايران اذا اشتركا فى امر صح تشبيه احدهما
بالاخر وان البيان بالمفرد وان لم يذكروه صريحا مندرج فى البيان
بالقول الذى ذكروه لان القول اعم من ان يكون مفردا او مركبا على ان
ذلك احتمال عقلى اذ يجوز ان يكون المفرد مختصا باحدى معنيى المشترك
بذلك المفرد والافادة فيه **قوله** على الاصح وهو الاصح لان مشاهدة
افعاله عم من الصلوة والحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلهما من
الاخبار عنها بالقول ولهذا يقال ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل
ادل كان البيان به اولى ولانه واقع وهو جايز اما الوقوع فلما سيجئ
من بيان الصلوة والحج بالفعل **قوله** ولبعض الناس خلاف فى الفعل ضعيف
فان الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان
تعجيله وهو باطل والجواب لا نسلم ان الفعل اطول من القول بل قد يعكس
كما ترى فى فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار

فيبين ملك المشترك

والترك والشرايط فان ما يقع فيه الثانى من الزمان اكثر مما يقع فيه
الاول تكثير ولئن سلم فلا نسلم لزوم تاخير البيان اما لان التاخير
انما يتحقق اذا لم يشرع عقيب الامكان وهذا قد شرع فيه واغا الفعل
هو الذى يستدعى زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا واما لان التاخير
انما يلزم لو لم يكن كل جزء من اجزاء الفعل يصلح ان يكون بيانا لكل جزء
من اجزاء المجمل واما اذا صلح فلا لان ما يكون متاخرا من الاجزاء يكون
للشروع فى بيان الجزء الاخر من الفعل ولئن سلم فالتاخير بلا غرض لا
يجوز ولمعه كما فيما نحن فيه وهو سلوك اقوى الطريقين فهو جايز على ان
تاخير البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة وهنا لم يتاخر عنه فيجوز **قوله** فى
اظهر الوجهين قال رحمه الله والوجه الاخر انها ليست بيانا للاولى وانما
هى ابتداء تكليف حين تعنتوا وسالوا وقد بالغ السيد المرتضى رحمه الله
فى الاحتجاج على انها بيان واطال القول فى ذلك فى الذريعة **قوله**
كقوله صلوا كما رايتمونى اصلى الخ ان قلت لم عين فعلها ان البيان هو
دون هذين القولين كما ذهب اليه بعضهم قلت عين ذلك بانهما
لم يشتملا على تعريف شىء من الصلوة والحج على انهما يحتاجان الى البيان
لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بعدهما قول يبينها فبيانهما انما هو بالفعل
وبذلك ايضا يتم المط **قوله** لا خلاف بين اهل العدل فى عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة وجهه وراء الاجماع ان التاخير عن وقت الحاجة

تكليف

تكليف بما لا يطاق اذ هو فى ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه
غير عالم به وهو ممتنع **قوله** والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة الخ قد عرفت
فى المطلب الثالث ان السيد ذهب الى انه ليس فى اللغة صيغة تدل على
العموم وحده بحيث لو اطلقت على غيره كانت مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم
من الالفاظ فهو عنده مشترك فى اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل
فى عرف الشرع الى العموم اذا عرفت هذا فنقول مقصوده هنا ان ما
يدعى فيه العموم لو كان باقيا على اصل اللغة فى ان ما هو ظاهر اى عند طايفة
او فى الشرع او فى بادى الراى محتمل كاحتمال الخصوص لكونه مشتركا بينهما
جاز تاخير بيانه لانه فى حكم المجمل واذا انتقل فى عرف الشرع الى وجوب
الاستغراق فلا يجوز بيانه ومحصله ان لفظ العام لو كان مستعملا فى اللغة
جاز التاخير ولو كان مستعملا فى الشرع لم يجز **قوله** بعد انعام النظر من
انعم فيه اذا زاد وبالغ والمراد هنا اعطاء النظر حقه **قوله** ان الاجماع
من الكل واقع قال رحمه الله نقل الاجماع كذلك ايضا من العامة الغزالى
فى المستصفى وادعى وجوب تاخير الناسخ فضلا على حسنه **قوله** مع ما فيه
من التعدد الخ يعنى يرد على العلامة فى الحكم بوجوب اقتران بيان المنسوخ
امور الاول انه مستبعد الثانى انه مخالف لما هو معروف بينهم من اشتراط
تاخيره والعدول عن المعروف الى المستبعد مستبعد الثالث انه مخالف
لحكم نفسه ايضا لانه جعل تاخير بيان المنسوخ شرطا لتحقق النسخ فهذا

الحكم اما غفلة منه او عدولا عن اشتراط التاخير وكلاهما بعيد قوله ولما
ما يوهمه ظاهر عبارة السيد دفع لما يمكن ان يقال ان المخالفة بين العلامة
والسيد في امرين اخرين من غير جهة النسخ فلا يصح قولك ولا يكاد يظهر لي
وجه اخر تقرير الدفع ان كلام السيد في الاحتجاج مشعر بالموافقة في كلا الوجهين
يعني انه ايضا عمم المنع لكل ما له ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي قوله هو
القول الاول وهو جواز تاخير البيان اجمالا وتفصيلا في المجمل والظاهر
الى وقت الحاجة قوله لعزم المكلف وتوطين النفس الخ اورد عليه الغزالي
بان مثل هذا يتصور في خطاب العربي بالزنجي مع انكم لا تجوزونه بيان
ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئا يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا
فيستعد ويوطن نفسه كما ذكرت فلا فرق بين الامرين قال السيد رضي الله عنه
في الذريعة ولقائل ان يفرق بينهما بان المخاطب بالمجمل يفصل بين انواع
الخطاب وضروبه وانما يلتبس عليه تفصيل ما تعلق الامر به بخلاف المخاطب
بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا ونهيا وخبرا او استفهاما
او عرضا او تمنيا او شتما او قذفا او مدحا او ذما فاندفع مظنة الاستعداد
والتوطين قوله وايضا فتاخير العلم الخ فيه شيء وهو ان الخصم انما يجعل
العلم بالفعل ذاتا وصفة شرطا لصحة التكليف وهو متحقق في صورة
تاخير العلم بالاقتدار واعتباره لا يوجب اعتبار الاقتدار الا اذا كان اعتباره
لاجل حصول القدرة عليه حين الخطاب وليس كذلك قوله لفظ موضوع لحقيقة

ارادها

ارادها الحقيقة الشرعية لان لفظ العام عنده حقيقة في العموم شرعا
لا لغة قوله لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه هذا ظاهر
في نحو المشترك واما في المتواطي فلا الا ان يقال هو مستعمل في معناه
الاصلي والخصوصية مستفادة من القرينة قوله الثاني ان جواز التاخير
يعني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شيء بلفظ
لا يصح قصد ذلك الشيء بذلك اللفظ لان لفظ العموم مع تجرده عن قرينة
الخصوص يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مجردا عنها فان دل به على
الخصوص فقد دل به على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل به على العموم
فقد دل به على ما لا يريده وهو ايضا غير صحيح قوله فان قيل انما يستقيم الخ
توضيحه ان المتكلم لم يدل بالعام المجرد قبل وقت العمل على العموم ولا
على الخصوص بل دل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيه البيان فقد دل
على الخصوص وان لم يذكر فقد دل على العموم فلا يرد شيء من المحذورين
قوله قلنا الخ توضيحه حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ على
معناه بالضرورة فان دل اللفظ على العموم فيه عند تجرده عن البيان
فانما يدل لشيء يرجع اليه يعني الوضع وهو متحقق قبل وقت الحاجة
فالمحذور باق بحاله قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر الخ جواب اخر
عن السؤال المذكور تقريره لو صح استفادة الدلالة عند وقت الحاجة
لصح فيما له وقت الحاجة من الخطاب التكليفي واما غيره من الاخبار

التي ليس لها وقت حاجة لزم جواز التاخير دايما وهذا يؤدى الى سقوط
الاستفادة من الكلام ثم اذا تم الدليل الثانى فى هذا القسم بطل جواز
التاخير مطلقا لعدم القايل بالفصل والجواب ان الحصر ممنوع لان للاخبار
ايضا وقت الحاجة وهو زمان صدور الخطاب لان المخاطب محتاج الى
فهم مدلوله والحاصل ان الغرض من الاخبار هو الافهام فقط ومن
التكليف هو العمل فكما ان وقت العمل وقت الحاجة كذلك وقت القاء الخبر
فالاخبار خارج عن محل النزاع لانه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اتفاقا
واورد بعض المحققين على قوله وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة
من الكلام بانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دايما فممنوع اذ ربما
يحصل الافادة ويستقر فى مستقبل الاوقات كما فى وقت الحاجة فى التكليفات
وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين ذلك التكليفات والاخبار
فى هذا الزمان فان جاز فى كليهما والا فلا اقول يمكن ان يقال نحن نختار
الاول ونقول اذا لم يكن للاخبار وقت الحاجة فاى وقت فرض من الاوقات
المستقبلة يجوز التاخير فيه فيلزم سقوط الاستفادة دايما وحصول الافادة
والبيان فى بعض الاوقات وفى بعض الاخبار اتفاقا من غير وجوب لا ينافيه
وانما ينافيه لو كان المراد سقوط الاستفادة فى جميع الاخبار قوله الثالث
ان الخطاب الخ الفرق بين الادلة الثلثة بعد اشتراكها فى ان المقصود
اثبات المطلوب بابطال نقيضه ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم حمل

اللفظ

اللفظ على المجاز بلا قرينة ومناط الثانى انه يلزم ان يدل المتكلم على شئ
بوجه غير صحيح ومناط الثالث انه يلزم ان لا يكون العام مفيدا للمخاطب
مطلقا سواء كان اريد منه الخاص او العام لان تجويز التبيين والتخصيص
يخرجه عن الافادة وهذه المفاسد انما نشأت من تجويز تاخير البيان اذ مع
عدم حمل العام على عمومه عند عدم اقترانه به ولا يرد شئ منها قوله ولا
يستفيد فى هذه الحالة شيئا اى لا خصوصا لعدم البيان ولا عموما لتجويز
ان يكون مخصوصا ويبين له فى الاستقبال قال بعض المحققين لا يخفى
ورود هذا فى المجمل مع انه قايل بجوازه فيه وكان مراده الالزام اى مع انكم
تقولون باستفادة العموم من الفاظ العموم قبل ورود المبين اقول
فيه اولا ان هذا ومآلها سيذكره المص من الجواب عن هذا الدليل
واحد وثانيا ان الخصم لا يقول باستفادة العموم قبل وقت الحاجة بل
العموم والخصوص عنده متساويان ح لانه يجعل وقت الحاجة بمنزلة اخر
الخطاب فى وجوب التوقف الى اوان ذاكر كما سيصرح به المص فلا يتم
الالزام قوله على اقبح الوجوه اما الاولى فهم قالوا بالوقف مع اعترافهم
ببطلانه بخلاف اصحاب الوقف فانهم يقولون به ويدعون صحته
واما الثانى فقولهم بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ العموم
مستغرق بظاهره والجواب عن الاول ان الوقف الذى قالوا به هو
الوقف قبل وقت الحاجة والوقت الذى اعترفوا ببطلانه هو الوقف

بعده فلا يلزم محصم القول بما اعترفوا ببطلانه وعن الثاني انهم يقولون
لفظ العموم مستغرق بظاهره في وقت الحاجة عند عدم المخصص لا
قبله فلا منافاة قوله وتقريره ان من شرط المنسوخ الخ يعني من شرط المنسوخ
ان لا يقترن به ما يدل على الغاية ولا لعده موقتا لا منسوخا وهو
ظاهر في الدوام وبعد ورود الناسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر
فقد استعمل اللفظ في خلاف ظاهره من غير بيان فما هو جوابكم فهو
جوابنا قوله فرارا عن هذا المحذور وهو ان فر عن محذور النقض
بجعل المنسوخ من قبيل ما نحن فيه في وجوب اقتران البيان به لكن يرد
عليه محذور اخر وهو ان هذا مناف لما جعله في باب النسخ شرطا
لتحققه من وجوب تاخير بيانه وهل هذا الا تهافت قوله ادعى الاجماع
على خلاف هذه المقالة يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب اقتران
بيان النسخ به وجعل جواز تاخير بيانه نقضا على المانع من تاخير بيان
المجمل وقد غفل ان مثل هذا النقض يتوجه على مذهبه من منع تاخير
بيان الظاهر ايضا كما ستعرفه قوله ولو اراد بذلك غاية معينة فيه نظر لان
هذا الكلام صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية في حال الخطاب
فيرد عليه ان الحكم بخلاف ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية لا يكون نسخا
له بل هو تخصيص وهذا مذهب من انكر النسخ كابي مسلم الاصفهاني
اللهم الا ان يقال المغيا في علم الله ليس مثل المغيا في اللفظ والاصحاب

يجعلون

يجعلون الاول نسخا والثاني تخصيصا كما صرح به صاحب النقود وفيه بعد
شيء يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه انفا قوله فان قالوا لولا الحاجة الخ يعني
ان المكلف به في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة والمجهول
انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعده غاية فبيان مدة النسخ بيان لما
لا يجب فعله ولا حاجة اليه في وقت الخطاب بخلاف المجمل فان المكلف به
غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة فبيانه بيان لما يجب فعله وتعيين
لصفاته فلا يجوز تركه حين الخطاب قوله لانكم توجبون الخ يعني انكم تعتمدون
في ايجاب البيان على امر يرجع الى نفس الخطاب وهو حسنه الحاصل من
البيان لان الخطاب الحسن لما علم فوايده او مما هو قبحه الناشي من عدمه
لان الخطاب الغير المفيد قبيح ولا تعتمدون فيه على امر يرجع الى ازالة
علة المكلف في الفعل وهي تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ مع عدمه
المفضي الى الجهل بذات الفعل وصفاته لا يتمكن منه فح ان كنتم انما تمنعون
من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل فح كون هذا
خلاف معتمدكم يرد عليكم النقض بوجه اخر وهو انكم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في دفع
التمكن من فقد العلم بصفة الفعل ومميزاته المعينة له فتجويز هذا
دون ذلك تحكم وان كان امتناعكم من تاخير البيان لامر يرجع
الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد من ان يكون له طريق

الى العلم بجميع فوايده كما هو المعتمد عندكم فيرد ان هذه ينتفض بذلك الفعل
وغايته اذ هى مقصودة من الخطاب وغير معلومة فتجويز هذا دون ذلك
تحكم ايض ولقايل ان يقول اذا كان بعض المراد من الخطاب معلوما
كما فى المنسوخ لان ثبوت الحكم لجميع الاعيان معلوم وثبوته فى بعض
الازمان غير معلوم لا يجب اقتران البيان لحصول العلم ببعض الفوايد
قطعا واما اذا لم يكن شى من المراد معلوما كما فى ما نحن فيه فوجب اقتران
البيان لئلا يصير الخطاب قبيحا من جميع الوجوه فان قلت الخطاب بالمجمل
ايض دل على بعض الفوايد دون بعض كما صرح به الناقض قلت نعم
لكن الفرق ليس فى مجرد الدلالة بل فى الدلالة على وجه الارادة ولا شك
ان هذه موجوده فى المنسوخ دون المجمل قوله فان مواضع الامتياز
على تزايدها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها التزايد مصدر
تزايد النون بالضم يتزايد اذا قل والمقصود ان مواضع الامتياز بين
التقريرين قليلة وذلك لانك تضع فى موضع المجمل الواقع فى تقرير
السيد لفظ العام المخصوص فى تقرير النقض عليه تامل تعرف قوله
واما ثانيا فالحل الخ منع لقول المستدل ولا يجوز ان يخاطب الحكيم
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل فى حال الخطاب انه متجوز
تحقيقه انه ان اراد عدم جواز ذلك فى وقت الحاجة فلا نزاع فيه
وان اراد قبله فهو ممنوع ولما كان لقايل ان يقول منع المقدمة المثبتة
بالدليل

بالدليل حيث قال المستدل ولا اشكال فى قبح ذلك غير معقول اشار الى
دفعه بقوله وما يتخيل ومحصله ان دعوى القبح لمن لم يستند الى دليل
فلا يسمع وان استند اليه ولا يتصور غير لزوم الاغراء بالجهل فهو ممنوع لان
الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال الارادة للخصوص مجازا وانتفاءه فيما
قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا اجمالا او تفصيلا
وقد فرضنا عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه بعض المحققين
ان احتمال التجوز احتمالا مرجوحا لا يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام
اذ الاصل عدم المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوز تاخير البيان
وورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث وما ذكر من قولهم
ان الاصل الحقيقه مخصوص بوقت الحاجة فمما لم يقل به احد نعم يمكن
ان يقال الافساد فى هذا الاغراء لجواز حصول مصلحة فيها اقول وقت
الحاجة عند القايلين بجواز التاخير بمنزلة اخر الكتاب كما يستفاد ذلك
من تتبع كلامهم فكما ان العام فى اول الخطاب موقوف الى اخره ولا يحمل
على العموم بناء على ظهوره واصالة عدم المخصص وعدم حدوث الحادث
[illegible] الى وقت الحاجة ومن هنا ظهر لك ان قوله مما لم يقل به احد يمكن دفعه
بان جميع الاصوليين قالوا انما يحمل الحقيقه بعد تمام الكلام وهو وقت
فوات القرينة ولذا جاز هنا فلم لا يجوز حمله عليها فى وقت الحاجة نعم
لو نوقش فى جعل وقت الحاجة بمنزلة اخر الخطاب فالبحث هنا على ان

المانع مستنظر قوله فلم ينقل على المنع منه مطلقا اى لا فى المجمل ولا فى العام المخصوص
قوله واشفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير قال
بعض المحققين انتفاؤه مظنون مع عدم ثبوت المنع ايض لان الاصل عدم
المخصص بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت قد عرفت ان وقت الحاجة
واخر الكلام سيان فى وجوب التوقف قوله ولو كان مجرد النطق باللفظ
يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك ذلك اشارة الى تاخير القرينة عن وقت
التلفظ بالمجاز وتعقيب الجمل المتعددة بالاستثناء العايد الى الجميع والمراد
بانا ما هو الان المحدود بطرفى الخطاب وقال بعض المحققين المستدل لم
يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الفساد المذكور
بل المقتضى لصرفه الى الحقيقة عدم نصب القرينة على المجاز بعد الفراغ من
الكلام وقطعه وهذا غير جار فيما ذكرتم اقول قد اعترفت بان مجرد
التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره بل قد يجب انتظار وقت ما فكما انه
يجوز الانتظار الى اخر الخطاب كذلك يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للقلة
والكثرة فى ذلك ومن ادعى الفرق فعليه البيان قوله وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه قال بعض المحققين اعطاء العقل للمكلف
فيما يستقل فيه العقلى يكفى رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع اقول
هذا ليس بمفيد لانه كما لا اغراء هنا قبل اقامة الدليل العقلى على التخصيص
كذلك لا اغراء فى محل النزاع قبل وقت الحاجة فليتامل قوله قلنا فى موضع النزاع

يعنى

يعنى كما لا يجوز حمل العام على الحقيقة الا بعد الفحص كذلك لا يجوز حمل
ما نحن فيه على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والا فما الفرق بينهما قال بعض
المحققين الفرق بينهما انا بعد الفحص فيما نحن فيه عند السماع لم نطلع على
المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل ح بخلاف ما اذا وجد المخصص
فى الواقع كما فى محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم الاغراء فيه
ح فقد ظهر الفرق بينهما من هذه الجهة وان كانا مشتركين فى عدم لزوم
الاغراء من اول الامر اقول هذا الفرق موقوف على عدم جواز التوقف فى
حمله على الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث قوله ولا فرق فى هذا الحكم
بين طويل الزمان وقصيره على ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان
طلب البيان فى الاصول قوله فيجرى مجرى مهملة النظر فى ان الجهل بالمراد
ضرورى يمكن دفعه بخلاف محل النزاع فان الجهل بالمراد فيه غير ضرورى
لامكان دفعه بمقارنة البيان وحاصل الجواب ان الزمان الذى اشرنا
اليه مثل زمان محل النزاع فى ان الجهل بالمراد غير ضرورى لامكان دفعه
بمقارنة بيانه بالخطاب لا مثل زمان مهلة النظر فى كون الجهل به ضروريا
لعدم امكان دفعه الا بالنظر قوله وهو الذى نفينا الاشكال عن
قبحه اى الخطاب بماله حقيقة لم يردها المخاطب من غير دلالة ما نفيت
الاشكال عن قبحه فى تقرير الحجة فقد وقعت فيما فررت عنه
قوله فان قلت هذا الزمان مستثنى الخ اى فان قلت زمان الرجوع

الى الاصول مستثنى لكونه مثل زمان مهلة النظر فى عدم التمكن من
معرفة المراد فيه قلنا لا نسلم مثلية ذلك فى محل النزاع ايض وقبل زمان
الخطاب الى زمان الحاجة مستثنى والحاصل انه لا فرق بين الزمانين
فالحكم بان احدهما مثل زمان مهلة النظر دون الاخر تحكم فان قلت قوله
فان قلت هذا الزمان مستثنى نظير قول السيد فان قلت لو اهمنا الزمان
الذى اشرتم اليه فلم لم يجب بما اجاب به السيد من ان الامر ليس كذلك الخ
ليكون قلبا عليه على وفق نظايره قلت فيه اشارة الى انه يمكن دفع ذلك
القولين بوجهين احدهما ما ذكره المص وتلميح الى كمال المناسبة بين الزمانين
بحيث يستلزم دعوى الجهل الضرورى فى احدهما دعواه فى الاخر ايض فان
قلت تجويز الجهل فى زمان قصير وهو زمان الرجوع الى الاصول لا يوجب
تجويزه فى زمان طويل وهو زمان الخطاب الى وقت الحاجة قلنا الظ
انه لا فرق فى هذا الحكم بين قصر الزمان وطوله على انه يمكن ان يكون
زمان التاخير اقصر من زمان الرجوع **قوله** عن حال الخطاب مطلقا
اى كلما اريد به خلاف الظاهر حتى فى العام قبل وقت الحاجة **قوله** من الوجوه
الثلثة وهى قبح قول الحكيم افعل كذا مريدا للتهديد واقتل زيدا اللفظ
الشديد ورايت حمارا مريدا للبليد من غير دلالة عليه **قوله** فانه لما
يعنى يرد عليه انا لا نم دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن وقت
الخطاب فى كل ما اريد خلاف ظاهره نعم اى دلالة العرف على ذلك فى

ما ذكره السيد وثانيهما

غير محل

غير محل النزاع اعنى المجازات المتجوز موجوده ومجرد اشتراكها لمحل
النزاع فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسوية بينهما فى جميع الاحكام لجواز
الاختلاف فيهما باعتبار التنجيز وعدمه فلا يلزم من قبح التاخير فيها
قبحه فيه **قوله** وهى الانزجار عن الفعل عن المهدد عليه مقارن للخطاب
هذا مبنى على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك تصريحهم
بان العدول عن المضارع الى الماضى فى قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك للتعريض بمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت اعمالهم لانه لو
اجرى الكلام على اصله لما كان للتعريض معنى اذ التعرض بمن لم يشرك
بعد غير معقول واذا كان التهديد الاستقبالى على سبيل التعريض
غير معقول فالتهديد الصريح اولى بذلك فان لم يتم هذا الجواب والا فالجواب
فى الوجه الثانى اعنى الترديد المذكور جار فى هذا الوجه ايض **قوله** و
الوجه الثالث الخ قال بعض المحققين لا يخفى ان المستدل لم يذكره من
حيث انه محل النزاع بل لا بد من منع الجامع وابداء الفرق فقول المجيب منع
الجامع واظهار الفرق لان مقصوده ان الوجه الثالث ليس من مشابه محل
النزاع فى شىء من الصفات التى تصلح ان يكون جامعا فلا يصح قياسه
عليه وبيان ذلك انه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليه بل وقت حاجتها مقارن للخطاب لان المقصود بها
الافهام فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب اتفاقا فظهر الفرق

بينهما **قوله** وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليها الظاهر ان النفي
يعود الى القيد لان للاخبار ايضا وقت حاجة هي وقت الخطاب ويحتمل ان
يعود الى المجموع **قوله** يصيرها كذبا لان قولنا رايت حمارا بدون
الدلالة على ارادة البليد يفيد تعلق الرؤية بالحمار الحقيقي وهو غير
مطابق للواقع اذ الواقع تعلق الرؤية بالبليد **قوله** على ما هو التحقيق
في تفسيره من عدم المطابقة للخارج اورد عليه بعض المحققين بان ههنا
مشعر بانه لو فسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه
نظر اذ المنظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه
كذبا سواء اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان
المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب باعتبار مطابقته مع ايهما كان
فما ذكره لا حاصل له فتامل اقول هذا الايراد لا مدفع له الا ان يتكلف
ويقال تجريد ما اريد به خلاف الظاهر من الاخبار عن القرينة لا
يصيره كذبا على تقدير تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد بالنظر
الى قانون اللغة فانه يقتضي ان يكون مقصود المتكلم هو الظاهر عند
انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم الظاهر من الكلام مطابق للاعتقاد
بحسب القانون او يقال مقصوده ان تجريد الاخبار عن القرينة يصيره
كذبا على التحقيق المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للخارج
مع الاعتقاد بعدمها كما هو مذهب الجاحظ لان الكذب ح غير متحقق

لاحتمال

لاحتمال ان يكون المتكلم معتقدا للمطابقة او لا يكون له اعتقاد اصلا
او يقال مقصوده ان تجريد بعض الاخبار يصيره كذبا على التحقيق المذكور
وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر وقصد خلافه جميعا كما في قولنا فلان
طويل النجاد فانه اذا قصدهما المتكلم ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان
تجريده عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظاهر على التحقيق المذكور
لا على تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق له **قوله** ومن هنا
التحقيق اي من التحقيق المذكور في الحل حيث قال وتحقيقه انه لا ريب
الى آخره يظهر الجواب عن الدليل الثاني لان حاصل هذا التحقيق منع تحقق
الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص بل كل واحد
منهما قبله محتمل والمراد انما يتحقق بعد ذكر القرينة وعدمها وهذا
بعينه هو الجواب عن الثاني لانا نقول لا دلالة قبل وقت الحاجة بدون
القرينة حتى يردد ها بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد من شقي الترديد
بل الدلالة انما هي بعده **قوله** قلنا مسلم الخ يعني ان كون لفظ العموم
مع تجرده عن القرينة مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن لا بد من بيان
ان التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت الخطاب فكون
التجرد مقتضيا له لانه المدعى وان كان ذلك المحل ما بين الخطاب
وبين وقت الحاجة فكون التجرد مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن
لا ينفعكم لان اقتضاءه للاستغراق ح على سبيل الاحتمال الجواز

ارادة الخصوص فكل واحد منهما محتمل لا دلالة له على خصوص احدهما بل المخاطب يدل به على الخصوص مع ضم القرينة التى ينصبها وقت الحاجة وعلى العموم بدونها فبطل التردد المذكور ولما كان محصل الجواب هذا ان الدلالة قبل وقت الحاجة غير مستقرة والاستقرار انما يحصل بعده ولهذا كان السيد اشار اليه فى تقرير الحجة بقوله فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة واجاب عنه بان حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ تعرض المص لدفعه بقوله بالمانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع به تردد ان الزمان ليس بمؤثر فى استقرار الدلالة على الخصوص والثانى مؤثر فى استقرار الدلالة على العموم الان وجودها وعدمها لما كان فى زمان الحاجة نسب التاثير اليه مجازا كما فى ساير التاثيرات ولا مانع منه قوله وههنا تنضح فساد قوله وذلك قايل ادعى المستدل ان دلالة اللفظ على العموم انما هى لامر يرجع اليه يعنى الوضع وذلك متحقق قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر لوقت الحاجة فى الدلالة والجواب منع حصر سبب الدلالة فى الوضع فقط بل السبب هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز وهذا انما يوجد بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل الدلالة الا بعده قوله وهو غير ضاير لان المذهب الحق عند المص حيث صرح غير مرة بان العام قبل وقت الحاجة لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل يدل بعده بضم القرينة وعدمه قوله ولا فيه خروج عن كونه

موضوعا

موضوعا دفع لما يتوهم من ان فى القول بعدم دلالة العام على العموم خروجا عن الفرض وهو القول بكونه موضوعا للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة وانكار اللازم انكار للملزوم وتقرير الدفع ان الوضع لا يستلزم الدلالة دايما لجواز ان يكون دلالتها مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول بعدم الدلالة فيما قبل وقت الحاجة لانتفاء هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع قوله فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة تحرير لبيان الفرق بين التوقف الذى صرنا اليه والتوقف الذى صار اليه اصحاب الوقف بان توقفنا فى الدلالة لا فى الوضع وفيما قبل وقت الحاجة لا دايما وتوقفهم فى اصل الوضع وفيما قبل زمن الحاجة دايما قوله وثانيهما الاتفاق والفرق بين المعنيين ان الاول يتحقق من الواحد والثانى لا يتحقق الا من متعدد قوله وقد نقل فيه دلالة على ان بين المعنى الاصطلاحى و الاصلى مناسبة لانه من قبيل النقل من السبب الى المسبب او من العام الى الخاص قوله من يعتبر قوله ان اريد بالموصول العموم لزم ان لا يتحقق اجماع اصلا لان المعتبر اتفاق جميع من كان اهلا لذلك بعثته الى انقراض العالم من اهل الفتاوى وان اريد به الخصوص لزم ان يكون اتفاق ثلثة او اثنين اجماعا وهذا مما لم يقل به احد وقد يجاب بان قيد فى عصر مضمر والقرينة تبادر الذهن اليه قوله من الامة ان اريد هذه الامة يخرج اجماع الامم السابقة وهو لا يناسب مذهبنا من ان حجته

الاجماع لدخول المعصوم وانه ينعقد بين السلف ايضا لان الزمان لا يخلو
من معصوم وان اريد الامم مطلقا دخل اجماع السلف وهو لا يناسب
المذهب العامة لان دليلهم على حجيته مختص بهذه الامة والجواب
ان عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققه قوله في الفتاوى فيه دلالة على ان قول
المقلد غير معتبر في تحقق الاجماع ومن اعتبر توافقه فهو بعيد عن الصواب
قوله على امر متعلق بالاجماع او بالاتفاق والاتفاق عليه اعم من ان يكون بالقول
او بالفعل او بالتقرير او بالتلفيق صرح بهذا المرتضى في الذريعة والامام
في المحصول قوله من الامور الدينية سواء كانت اعتقادية او عملية
والفتاوى الشرعية اعم من الاصلية والفرعية فينص والحد على اجماع
اهل الكلام والفقه كليهما ولو خصت الدينية بالفرعية يعرف اجماع الكلام
بالمقايسة قوله فمتى اجتمعت الامة كان داخلا في جملتها لا يقال المجموع
اما ان يكون كل واحد معلوم النسب ولا وعلى التقديرين لا يحصل العلم
بدخول المعصوم قطعا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز
ان لا يكون مجهول النسب اماما لانا نقول علمنا بدخوله من جهة ان الروايات
الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال
قول المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان
اتفاقهم حق وانه راض به فدلالة الاجماع على رضائه على التقديرين
ومن هنا ظهر لك ان تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب او خروج

معلوم النسب يقدح في تحققه فليتامل قوله اذا علم الامام بعينه لان
فائدة الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا قوله بالمشافهة انتفت فائدته
قوله نقطع بخروجه عنهم فيه نظر لانا نقطع بخروجه عنهم شخصا لا [illegible] فانه
اذا اتفق جميع المجتهدين على خطأ كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم
يظهر وجب ان يكون المتفق عليه حقا مرضيا لديه وهذا هو المراد بقولهم
الاجماع كاشف عن دخول قوله فان قلت هذا راجع الى التقرير والتقرير انما
يكون حجة اذا لم يكن هناك مانع من الانكار ولعل خوف المخالفة يمنعه
منه قلت هذا مشترك الالزام لان عدم مخالفته قولا يجوز ان يكون
لخوف المخالفة الا يرى ان كثيرا من الروايات ورد للتقية فالقول بحجية
احدهما دون الاخر تحكم وبالجملة الفرق بين معلومي النسب وغيرهم
تحكم ولا بد لمدعيه من بيانه ومما يؤيد ما ذكرنا ان الحكم بان المجتهدين
لو كانوا خمسين رجلا واتفقوا على امر وكان كل واحد معلوم النسب لم
يكن قولهم حجة للعلم بعدم دخول المعصوم ولو وافقهم رجل اخر
غير معلوم النسب يصير حجة لانه امام مع جواز ان يكون غيره ولا نعلم
نسبه اذ كثير من الناس لا نعلم نسبه وهو ليس بامام مجرد دعوى ومحض
مكابرة يشهد به الذوق السليم قوله من غير اتفاق جميع المجتهدين يستفاد
من هذا الكلام ان المجتهدين لو صاروا فرقتين في احديهما مجهول
النسب دون الاخرى كان قول الاولى حجة لدخول المعصوم دون الثانية

حاجة الى اشتراط

وفيه انه ان علم دخول قول المعصوم للعلم به بعينه هو خارج عن محل
النزاع وان علم ذلك من اجل جهالة النسب فقد عرفت ان جهالة النسب
لا تفيد وانت بعد ما احطت خبرا بما ذكرنا علمت ان المعصوم راض
بقول احدهما وان لم نعلمها بعينها لانه كما يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا
على خطاء معين كذلك يجب عليه ردهم لو اتفقوا على جنس الخطاء فمتى لم
يرد علمنا ان قول احدهما حق فهذا المركب دليل على دخول قوله في احدهما
من غير تعيين فليتامل **قوله** ولا دليل على الحجية المركب بعنديه الظاهر ان
النفي يعود الى القيد فيفهم وجود الدليل في الجملة وهو ان اتفاق جماعة من
علماء العظام على حكم بمجرد تواطوء من غير دليل عليه مستبعد اجدا فيحصل
بذلك ظن على وجوده ولكن الكلام في ان مثل هذا الظن هل هو معتبر او لا
قوله وما اعتذر به عنهم الشهيد ره اعتذر بار بعة اوجه الاول انه
اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازا باعتبار انه حجة لحصول الظن به
بناء على ان عند التحقيق لا ينفك من الافتاء بغير دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع
على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف والظاهر ان هذا الاطلاق ايضا
مجازي لانه لابد في الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا يكفيه
عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته
لدعوى الاجماع والظاهر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي والا لما احتاج
الى التاويل الرابع ان يراد بالاجماع الاجماع على تدوينه في كتبهم منسوبا

الى الائمة ع

الى الائمة عليهم السلام وهذا وان كان باتفاق الكل الا ان المتفق
عليه ليس من الامور الدينية فالظاهر ان هذا الاطلاق ايضا مجازي
والمص رفع الاول تارة بانه لا يرفع المناقضة وهي العدول عن الحقيقة
بلا قرينة ولك ان تقول قول المخالف قرينة واخرى بان صحة التجوز
يتوقف على حجيته ولا دليل عليها كما سنذكره ولك ان تقول صحة التجوز
يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا وما سنذكره انما يدل على انتفاء
دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
اوضح حالا في الفساد من ان يبين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
ولك ان تقول انما يتضح هذا الفساد لو كان الاطلاق حقيقيا واما اذا كان
مجازيا فلا ودفع الثالث بان تاويل الخلاف لا يتمشى في كثير من المواضع
ولم يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا **قوله** في زماننا هذا اوما ضاهاه
لا يجوز ان يتعلق الظرف بحصول الاجماع والاطلاع المعنى هكذا حصول
الاجماع والاطلاع عليه في زماننا يمتنع الاطلاع عليه الا من جهة
النقل وهذا فاسد لانه اذا امتنع الاطلاع بدون النقل امتنع
معه ايضا اذ النقل يتوقف على صحة وجوده ابتداء بل يتعلق بالاطلاع
والمعنى يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة
النقل ولا خفاء في صحته اذ المستثنى منه مفهوم كلي غير مقصود منه
شيء من افراده بخصوصه فلا يرد انه ان كان المراد به الاجماع الحاصل

من العصر السابق فلا فايدة في هذا الكلام لظهور ان الاطلاع على ما
في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل فان كان المراد به الاجماع الحاصل
في عصرنا فلا يستقيم لما مر قوله الا انصافا انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع
الا في زمن الصحابة اراد بهذه المعرفة المعرفة الابتدائية بقرينة قوله
حيث كان المومنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
والمقصود ان معرفة حصول الاجماع ابتداء اي بلا توسط نقل انما توجد في زمان
الصحابة لا في زماننا والعلامة لما حمل المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود
تخصيصها مطلقا سواء كانت ابتدائية او نقلية بعصر الصحابة اورد عليه
بان المعرفة النقلية توجد في زماننا ايض كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق الامة
علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار ومن هنا ظ جواب المص تخصيص
المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه ان هذا الاعتراض غير وارد على
ذلك القايل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء
في عصرنا من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به في عصرنا بطريق النقل لا ابتداء فلا ينافي ما ذكره
ذلك القايل فاندفع بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا
الجواب مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة ايض ابتداء
من غير جهة النقل غير ممكن لاشعاره بان مناط كلام ذلك القايل
ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى ان ذلك مع انه خلاف

الظاهر

الظاهر من كلام القايل غير صحيح في نفسه لا بد انتهاء الى مبداء
يحصل ابتداء فاذا كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم
من جهة النقل ايض وانت تعلم ان المناسب ان يقول ولا يخفى ان ذلك
مع انه غير مستفاد من كلام القايل غير صحيح في نفسه فليتامل قوله اذا
افتى جماعة من الاصحاب لم يعلم له مخالف فليس اجماعا قطعا والتفصيل هنا
لايخ من قوة وهو ان الباقي اما ان يكون اشخاصهم معلومة او لا فعلى
الاول اما ان يتحقق علمهم بالافتاء او لا وعلى التقديرين اما ان يكون
فيهم مجهول النسب او لا فهذه احتمالات خمسة وعلى كل واحد من
هذه الاحتمالات اما ان يتحقق في اهل الفتوى جهالة النسب او لا فهذه
عشرة بعضها اجماع حقيقي وبعضها اجماع سكوتي فيجري عليهما احكامهما
وهو من محل النزاع قوله وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر انما فرض
عدمه لانه لو فرض وجد فهو حجة بالاتفاق قوله وليس الخطاء بما موضع
الظنون هنا حق ولكن الظاهر ان توافق جمع من العلماء العظام
على الخطاء بعيد فيحصل الظن بان مستندهم حق اللهم الا ان يقال
لا دليل لنا على ان مثل هذا الظن معتبر في الاحكام شرعا قوله ويضعف
بنحو ما ذكرناه في الفتوى بل الضعف في الاحتجاج المشهور اقوى لظهور
وجود المخالف قوله هي الحاصلة قبل زمان الشيخ فيه اعتراف
بالمشهور حجة في بعض الاوقات وهو ما وقع قبل زمان الشيخ قوله

بعضها لا هما او ... (marginal note, partly illegible)

كانوا يتبعونه في الفتوى تقليد اله بنسبة التقليد الى الفقها، و
المجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك لهم بعيد جدا الا ان يقول
بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال **قوله** خلاف بين اهل الخلاف
ذهب الاكثر الى عدم جوازه مطلقا وذهب الحنفية الى جوازه مطلقا وذهب
ابن الحاجب الى تفصيل ستعرفه **قوله** مجانا المجان بفتح الميم وتشديد
الجيم الرد بلا ارش **قوله** بالعيوب المخصوصة وهي البرص والجذام والجنون
والجب والعنة والرتق والقرن الثلثة الاول مشتركة بين الزوج والزوجة
والجب والعنة مختصان بالزوج والاخيران مختصان بالزوجة فهي في
كل واحد منهما خمسة وقد زاد بعضهم فيهما البخر وبعضهم في الزوج الخصا
فهي في الزوجة ستة وفي الزوج سبعة **قوله** وقيل لا يفسخ بشي منها وهو
مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا يقبل الفسخ عنده ولكن الزوجة ان شاءت
دفعت مع الجب والعنة الى الحاكم ليطلقها **قوله** ومحققوهم على التفصيل
كالحاجبي واتباعه واعترض بان التفصيل احداث قول ثالث لان اهل العصر
السالف اختلفوا على قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا فالقول بالتفصيل
قول ثالث واجيب بان هذا من القسم الجائز وهو الذي لم يرفع متفقا
عليه كما في العيوب الخمسة وقد يجاب بان هذا التفصيل غير مناف عن القولين
بالجواز وعدمه بل مقارن لهما والحاجبي اختاره من بين المذاهب الثلثة
فهو خارج عما نحن فيه **قوله** للاتفاق على انها لا ترد مجانا اي لاتفاق الفريقين

(catchword) على ان الامة

على ان الامة بعد الوطى لا ترد مجانا وذلك لان انتفاء المجموع بانتفاء الجزء
الاول عند من يقول لا ترد اصلا وبانتفاء الجزء الثاني عند من يقول ترد
مع الارش **قوله** لانه وافق في كل مسئلة مذهبا لان الثالث قايل بالايجاب
والسلب الجزئيين فبالاول وافق قال بالايجاب الكلي وبالثاني وافق من
قال بالسلب الكلي واعترض بان الفريقين اتفقا على هدم التفصيل فالقول
به يرفع متفقا عليه وهو باطل وبيان ذلك ان من قال بالايجاب الكلي يقول
ببطلان السلب الجزئي ضرورة ان القول بالشي يستلزم القول ببطلان نقيضه
ومن قال بالسلب الكلي يقول ببطلان الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل
قول بالجزئيين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه فان قلت القوم هنا لم
يتفقوا على بطلان امر واحد بل قال طايفة ببطلان السلب الجزئي و
طايفة ببطلان الايجاب الجزئي قلنا القوم في عدم الرد مجانا لم يتفقوا
على امر واحد ايضا بل قال طايفة بانتفاء الجزء الاول وطايفة بانتفاء
الجزء الثاني والتحقيق ان القول بانتفاء الجزء يستلزم القول بانتفاء الكل
في انتفاء الكل فالطايفتان وان اختلفتا في القول ببطلان جزء اتفقتا
في القول ببطلان الكل ولئن تنزلنا عن ذلك لقلنا القايل بالايجاب
الكلي ولقوله بالايجاب الجزئي خطاء القايل بالسلب الكلي وفي تخطئة
كل الامة وهي منتفية على اصولهم بالنص مثل لا تجتمع امتي على الخطاء
لا يقال المحظور هو تخطيتهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع الوحداني

التفصيل لقوله السابق او خطا ائمتهم

لا في غيره لانا نقول المعلوم من النص المذكور هو نفي اجتماعهم على جنس الخطأ لا على خطأ ما ولا على خطاء معين ولا على جميع افراده والاجتماع على جنس الخطاء يتحقق اذا لم يكن قول احد الفريقين حقا وفي القول الثالث حكم باجتماعهم عليه وانه باطل **قوله** في صورة المنع وهي ما اذا رفع الثالث متفقا عليه **قوله** وفي صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث متفقا عليه **قوله** ولا مانع سواه فجاز لانتفاء المانع ووجود المقتضي اعني الاجتهاد وفيه نظر لان هناك مانع سواه وهو تخطئة كل الامة كما مر **قوله** والمتجه في اصولنا اي المتجه في اصولنا حيث يقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم منع الثالث مطلقا سواء رفع متفقا عليه اولا **قوله** وهكذا القول فيما زاد دل على ان ذكر الفريقين في صدر المسئلة على سبيل التمثيل اقتصارا لاقل المراتب وان زاد عليها فالكلام في الحادث رابعا او خامسا مثل ما مر في ان عندهم ثلثة اقوال المنع مطلقا والجواز مطلقا والتفصيل وعندنا المنع مطلقا فينبغي ان لا يفتي احد في غير الوقايع المتجددة الا بما له فيه مشارك من السلف **قوله** فلا اشكال لانه لا يجوز الفصل اذا لاتفاق للزوم مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا **قوله** كما في زوج وابوين وامراة وابوين العلاقة هي الزوجية المشتركة فيهما فمن قال للام ثلث اصل التركة مع الزوج كابن عباس حيث قال لها اثنان من ستة قال لها ثلث الاصل مع الزوجة حيث قال لها اربعة من اثني عشر ومن قال لها

ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة ومع الزوجة ثلثة من اثنا عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين وقال لها مع الزوج ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي **قوله** وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع ذمي ولا يقتل مسلم لذمي فاذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان قال طايفة بعدم جواز البيع وعدم جواز القتل وطايفة بجوازهما فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم لا يجوز لان فيه تخطئة كل الامة وقد مر وجهه وعندنا لا يجوز قطعا لان المعصوم مع احدى الطايفتين ولا يجوز مخالفته **قوله** كان الحق في الطايفة الاخرى بشرط ان يكون فيها مجهول النسب او يعلم ان احدهم امام وانما لم يذكره لانه علم من سياق الكلام **قوله** وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع الخ يندرج فيه اربع صور الاولى ان لا يكون مع احديهما دليل ظني الثانية ان يكون مع كل منهما دليل ظني من غير رجحان احدهما الثالثة الصورة بحالها مع رجحانه الرابعة ان يكون مع احديهما دليل ظني دون الاخرى والحكم بالتخيير لو تم انما هو في الاوليين فالعبارة لا تخلو من مناقشة **قوله** يلزم منه اطراح قول الامام قد يوجه بان ذلك انما يلزم لو اريد بطرح القولين عدم العمل بهما اصلا وطلب قول ثالث واما لو اريد به التوقف وعدم

العمل بمجرد القولين والتماس مرجح من خارج فلا **قوله** قال وبمثل هذا اى المحقق وبمثل هذا الذى ذكره الشيخ من تضعيف ذلك القول بانه يلزم اطراح قول الامام يلزم ما ذكره الشيخ ايض من التخيير فى العمل بايهما شاء لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طايفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بقول الاخرى فالقول بالتخيير يوجب اطراح ما خطره المعصوم وفيه نظر لانا لا نمنع ان كل طايفة يوجب العمل بقولها مطلقا بل يوجبه على نفسه وعلى كل من علم خطاء الاخرى ولا يوجبه على من جهله بل يحكم بتخييره فى الاخذ بايهما شاء **قوله** بعدم وقوع مثله اى بعدم وقوع الاطلاع على انحصار الامامية فى القولين بحيث يعلم دخول الامام فى احدهما كما تقدمت الاشارة اليه من انه يمتنع الاطلاع عادة على حصول الاجماع ودخول قول المعصوم فى زماننا هذا وما ضاهاه وانت تعلم ان الممتنع انما هو الاطلاع عليه ابتداء لا من جهة النقل **قوله** اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد قالوا الاجماع كالخبر ينقسم الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقلته الى حد يومن معه تواطؤهم على الكذب والثانى بخلافه وفيه نظر لان الاحساس شرط فى التواتر والاجماع وهو توافق اعتقادات المجتهدين غير محسوس فهو غير متواتر والمحسوس وهو القول الدال على التوافق المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو ارادوا بالاجماع المتواتر القول الدال عليه فيرد انه غير مفيد لان تواتر هذا

القول

١٦٧

القول لا يفيد القطع بتوافق الاعتقاد لجواز ان يكون صدوره للتقية او نحوها **قوله** بناء على كونه حجة الضمير يعود الى الخبر الواحد والمقصود ان القايلين بحجية خبر الواحد اختلفوا فى حجية الاجماع المنقول به ومن انكره ليس من اهل هذه المسئلة **قوله** بينا وله بعمومه لان دليل حجية خبر الواحد دل على حجيته مطلقا سواء كان المنقول اجماعا او خبرا وانما لم يدع الاولوية كما ادعاه الحاجبى بناء على ان الاجماع قطعى الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا كان الظنى المنقول بالواحد حجة كان القطعى المنقول بالواحد اولى لان احتمال الضرر فى مخالفة المقطوع اكثر من احتماله فى مخالفة المظنون لوجهين احدهما ان قطعية كل اجماع وظنية كل خبر ممنوعة اما الاجماع فلانه قد يصدر عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز او التخصيص او نحوهما غاية ما فى الباب انه خلاف الظاهر واما الخبر فلانه قد يكون نصا فى مدلوله وثانيهما ان نقل الاجماع لما عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى بقاءه بخلاف نقل الخبر لعدم جريان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه فلو يثبت الاولوية بل لم يثبت التساوى ومن هنا يظهر لك ان فى استدلال المصنف مناقشة لان دليل حجية خبر الواحد دل على قبول خبر العدل ونقل الاجماع مما يشعر بكذب الناقل لتوقفه على امور مستبعدة عقلا وعادة فلا يبقى وثوق بعدالته بخلاف نقل

للخبر فانه يتوقف على السماع ولا بعد فيه **قوله** احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الاجماع اصل من اصول الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت باخبار الواحد الجواب منع كلية الكبرى والسند هو قبول السند وهي من اعظم الاصول باخبار الواحد وثانيهما ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من اصول الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع هناك يدل على حجيته الجواب منع كلية الكبرى ايض والسند ان كون الخبر حجة اصل من اصوله ايض مع ان الدليل على حجيته ليس بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر ويكون تطبيقه عليها بنوع من التصرف **قوله** لا بد لحاكي الاجماع الخ يعني من قال اجمع القوم على كذا لا بد من ان يكون عالما بوقوع الاجماع اما لحصوله له ابتداء او لوصوله اليه بطريق التواتر او بالخبر المحفوف بالقراين المفيدة للعلم ولو انتفى العلم بان وصل اليه بالخبر المجرد عن القراين لا يجوز له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله وهو خلاف المفروض بل لا بد من ان يبين و يقول نقل الاجماع على كذا فلان عن فلان حذرا من التدليس المنافي للعدالة وحكمه في هذا حكم الخبر فانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي كذا الا اذا حصل له باحدى الطرق المفيدة له وان وصل اليه بطريق يفيد الظن وجب البيان حذرا من التدليس وبالجملة حكم الاجماع حكم الخبر لان الاجماع من باب النقل مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر وليس

الاجماع لا يثبت باخبار

من باب

من باب الفتوى الذي يكفي فيه الافتاء ولا يشترط فيه البيان **قوله** وان اقتضى ترجيح الخبر هنا فاسد والصواب ترجيح الاجماع الا ان يجعل المصدر بمعنى المفعول اي مرجوحية للخبر وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر ولا نقص فيه **قوله** الا ان يذهب الخ يعني من هنا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا عند من قال بان المشهور والاجماع متساويان في الحجية لان ادنى ما يمكن ان يراد بذلك الاجماع ما هو المشهور وهو حجة عنده **قوله** هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه خرج بقيد الجماعة خبر الواحد والاثنين وبقيد يفيد بنفسه ما لا يفيد العلم اصلا و ما يفيده لكن بنفسه بل اما بملاحظة القراين الزايدة على ما ينفك الخبر عنه كما اذا اخبر ملك بموت ولد له مشرف عليه مع صراخ وحضور جماعة جنازة وشق ثوب وصياح مخدرات ونحو ذلك على ما سيجيء واما بغيرها كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء او حسا مثل النار حارة او استدلالا لا نحو العالم حادث واما القراين الغير الزايدة فلا في خصوصيته للخبر فالخبر المفيد للعلم بها مفيد بنفسه وتلك القراين اما راجعة الى المخبر اي المتكلم مثل ان يكون ثقة صدوقا منحرفا عن الكذب مستحضرا لما [illegible] وان يكون اخباره على الجزم او الظن وان يكون مباشر الما اخبر به او غير مباشر واما راجعة الى المخبر عنه اعني الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا غريبا او مبتذلا واما راجعة الى المخبر اعني السامع

مثل ان يكون له فطانة قوية او ضعيفة او يكون ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وكل ذلك له مدخل فى خصوصية الخبر فلذلك تفاوت عدد التواتر الا ترى ان خبر جماعة فى واقعة يفيد علما للسامع لها ولا يفيد خبرهم فى واقعة اخرى علما وما ذلك الا لاجل ما ذكرنا من الصفات **قوله** ولا ريب فى امكانه اى عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا **قوله** من ذوى الملل الفاسدة كالسمنية وهم قوم الى الهند ينسبوا الى سومنات وهى اسم صنم لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم قايلون بالتناسخ وكالبراهمة وهم ايضا طايفة من الهند زعموا انهم من الحكما والبرهمة بمعنى ادامة النظر وسكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم انتسبوا الى رجل منهم يقال له برهام وقد مهد لهم نفى النبوات وقال فى القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل وكلا الفريقين منعوا حصول العلم بالاخبار مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا الاخبار قد يفيد العلم فى امور موجودة فى زماننا لا فى الامور السالفة **قوله** فانه بهت البهت بالضم الكذب والباطل وبالفتح الحيرة **قوله** لانا نجد العلم الضرورى فيه مع الدلالة على بطلان مذهب الخصم تنبيه على بطلان من قال بان العلم الحاصل من المتواتر نظرى كالغزالى والكعبى وابى الحسين البصرى حيث جعل ضروريته هذا العلم الضرورى ضرورية وهم قد استدلوا على نظريته بان هذا العلم يتوقف على العلم

بامتناع

بامتناع تواطؤهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بعدم الدواعى عليه وقد يجاب بان العلم لهذا الامتناع المتوقف على العلم بعدم الدواعى على الكذب حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان فى حكم الضروريات التى يكفى فى حصولها ملاحظة الذهن من غير حاجة الى نظر **قوله** بالبلاد النائية والامم الخالية انما اتى بمثالين لحدهما افادة العلم فى الموجود والاخر فى المنقضى دفعا للفرق الذى زعمه بعض الناس **قوله** لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم الخ يعنى ليس بينهما تفاوت فى الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجد التفاوت فانما هو فى حصول السرعة وعدمه اما للالف والاستيناس بالثانى دون الاول وبغير ذلك **قوله** وما ذلك الا بالاخبار قطعا اى ليس الوجدان المذكور او عدم الفرق الا بنفس الاخبار لانا لو فرضنا عدم جميع القراين المنفصلة عن ذات الخبر قطعنا بذلك **قوله** شكوكا انما عدد لابل الخصم شكوكا لانها فى مقابلة الضرورى كما صرح به قبل وبعد **قوله** ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين اى يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع اذ لا ينافى كذب واحد كذب مجموع الاخرين مثلا اذا كان عدد التواتر عشرة فكما جاز كذب كل واحد من التسعة انفرادا جاز اجتماعا والا يحصل العلم بقولهم وهو باطل لانه خلاف المفروض وكذب العاشر لا ينافى كذبهم والا لانقلب الجائز ممتنعا فيجوز كذب

المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم قوله بل هو نفسها انما اضرب
عن الاول لان الظاهر انه لم يحصل بينهم تركيب وامتزاج حقيقة كما في ساير
المركبات بل اطلاق المركب عليها بضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار قوله
فقد كذب الجميع الظاهر فقد فرض كذب الجميع كما ان الظاهر ومع جوازه
بدل قوله ومع وجوده ويمكن ان يقال الفرض مقدر بقرينة المقام وضميره
وجوده يعود اليه قوله وهو ينافي بنوة نبينا الا انه وهو ينافي بنوة نبيكم
لان هذه شبهة الزامية والا فالمستدل ليس بقايل ببنوة لاحد من الانبياء
وفي بعض النسخ وهو ينافي بنوة محمد ولا غبار قوله ومنها انه لو افاد العلم
الضروري هنا على تقدير تمامه انما يدل على نفي العلم الضروري لا على نفي
العلم مطلقا كما هو مذهب المستدل اللهم الا ان يخص بحثه بمن ادعى ضروريته
وهم اكثر الاصوليين ومثله ياتي في الدليل الاتي ايضا قوله كما نعلم به من
البلاد النائية والامم الماضية قوله لانا اذا عرضنا وجب لبطلان
اللازم ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات لا تختلف
في الجزم والقوة لان ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض قوله فرقنا بينهما
ولا يتصور ذلك الا لاحتمال المتواتر للنقيض ولو بابعد وجه وانه ينفي
العلم به فضلا من ان يكون ضروريا قوله ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
واعلم ان خلاصة الشكوك الستة المذكورة ان وجود المتواتر وتحققه
مع كماله يفيده الثالث وعلى تقدير امكانه لا يفيد الحكم كما يفيده الاول

وعلى تقدير افادته يلزم محالا لان كما يفيد الثاني والرابع او يلزم عدم
الفرق كما في الخامس وعدم الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان
الانسب ان يقدم المصنف الثالث على الاول كما فعله الحاجبي قوله اما
اجمالا فلانها تشكيك في الضروريات اورد عليه ان هذا الجواب الاجمالي
لا يتمشى في الاخيرين لان الاستدلال على كون العلم الحاصل بالتواتر
غير ضروري انما يكون تشكيكا في الضروري لو كان العلم الحاصل به
ضروريا ولم يثبت ذلك بل الظاهر خلافه لانه صار معركة للآراء
ومبناه على خلط ادلة الخصم في المقام الثاني وهو مقام الثابتات
انه غير ضروري بالمقام الاول وهو كونه غير مفيد للعلم فان هذا
الجواب في المقام الاول صحيح ويمكن ان يقال ان ضروريته هنا العلم ضرورية
كما اوما اليه المص سابقا وقد اشرنا اليه واليه ميل اكثر الاصوليين والاختلاف
فيه لا ينافي ذلك كما في ساير الضروريات لان الضروري قد يشتبه على غيره
اما لعدم الانس او لعدم كمال التجريد في الطرفين او لغير ذلك فح يتم
هذا الجواب في المقام الثاني ايضا فليتامل قوله فهي كشبه السوفسطائية
وهم المنكرون للحسيات والبديهيات قوله فلا يستحق الجواب لانه انكار
للضرورة فلا اعتبار له ولانه غاية مدارج الجواب ان يبلغ الى حد الضرورة
وهم ينكرونها فلا فايدة فيه قوله والجواب عن الاول الخ انما اتى بمثالين
احدهما ان حكم الجزء لو يوجد في الكل فان كل واحد من العشرة منصف

بانه جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست جزء لنفسها والثانى عكس ذلك فان
مجموع العسكر من حيث هو متصف بالفتح والغلبة دون اجزائه للتنبيه
كمال المغايرة بينهما فى الحكم فيجوز ح ان يتصف التسعة باحتمال الكذب
كالعاشر وحده ويزول عن العشرة بعد انضمامه اليهم ذلك الاحتمال
عند السامع ويحصل له القطع اما بخلقه تعالى اياه او بطريق العادة او
بايجاب الاخبار اياه ولا يلزم انقلاب الجايز ممتنعا لان الجايز هو الاحاد
والممتنع هو المجموع من حيث هو هو اول البحث فان قلت هذا الجواب
انما يناسب لو كان مراد المستدل انه لما جاز الكذب على كل واحد جاز
على المجموع من حيث هو مجموع واما اذا كان مراده انه لما جاز الكذب
على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد حالة الاجتماع ايض وبين ذلك بوجهين
فلا بد للجواب ح ان يقال حكم كل واحد فى حالة الانفراد غير حكمه فى حالة الاجتماع
ايض ويبين ذلك بتغيير مما جاز عليه شى حالة الانفراد لا يجوز عليه حالة الاجتماع
مع غيره قلت المستدل ما لم يتشبث بان حكم الاحاد يجرى على المجموع من حيث
لم يمكنه اثبات مدعاه وهو ان التواتر لا يفيد علما واذا انتشبث به يتوجه
عليه جواب المص فليتامل **قوله** والجواب عن الثانى ان نقل اليهود لخ يعنى
ان تحقق التواتر مشروط بشروط سيجىء ذكرها والضابط فى العلم بحصولها
عند المحققين هو حصول العلم بصدق مضمون التواتر فان حصل
علم وجودها وان انتفى علم انتفاء شى منها ههنا لما لم يحصل لنا

العلم

١٣١

العلم بخبر اليهود والنصارى علمنا انتفى شىء منها وان لم نعلمه بخصوصه
وقد يقال هو بلوغ كل طبقه حد التواتر لان تواتر اليهود قد انقطع
فى زمان بخت نصر والنصارى لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى
لقلتهم ولهذا ما قيل من ان المنتفى هنا هو شرط الحس لان النبوة من
الامور المعقولة مدفوع بان البحث فى هذا القول وهو لا نبى بعدى وهو
محسوس لانه من المسموعات **قوله** وعن الثالث انه قد علم وقوعه اى وقوع التواتر
كما مر فلا يمتنع والفرق بينه وبين الاجتماع على اكل شىء معين وجود
الداعى وعدمه لان الخبر قد يتكثر الداعى على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام
لان الامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة **قوله** بين العلمين لخ اى الفرق
بين العلم بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار ان الثانى
من الاوليات التى يكفى فيها مجرد تصور الطرفين والنسبة والمتواتر ان
قسيما له فهو نوعان متباينان من الضرورى لا باعتبار احتمال النقيض
قوله لجواز المباهتة والعناد اى لجواز ان يكون الحكم الضرورى غير
حاصل لاحد لعدم الانس به والتكرر فى ذهنه او لعدم تجريد الطرفين
على وجه الكمال فيكون ح مباهيا متحيرا او يكون حاصلا للقايل لكن
ينكره عنادا ويحتمل ان يكون العطف للتفسير **قوله** حصول العلم
بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط يعنى ان حصول العلم بالتواتر يتوقف
على اجتماعها وتحققها فى نفس الامر لا على العلم بها فان هنا مذهب

من يرى انه نظري والمص لا يقول به وبالجملة وجود ما علة لحصول العلم
اذ لو لم توجد لم يوجد التواتر فلا يوجد العلم به فحصول العلم به يتوقف
عليها ويدل على وجودها **قوله** الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا تعيين
ذلك الحد بعدد مخصوص كما ذهب اليه جماعة من العامة ليس من مذ (هنا)
ومذهب محققيهم وقوله في العادة اشارة الى ان الامتناع مستند
الى العادة لا الى العقل اذ التجويز العقلي بالتوافق على الكذب بمعنى امكانه
بحسب الذات واقع الا ان هذا لا ينافي امتناعه عادة كما في ساير الممتنعات
العادية والمراد بامتناع تواطوهم على الكذب امتناع توافقهم عليه على
سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة كليهما واورد بان الشرط الاول
مغن عن الشرطين الاخيرين لانه متى حصل لزوم وقوع التواتر في المحسوس
واستواء الطرفين والواسطة وان منع الاستلزام لزم ان يكون اشتراط
الاخيرين غير صحيح لان التواتر حصل بدونه لان معياره ان يبلغ العدد
حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة والجواب بان اشتراط الملزوم
لا يوجب اشتراط اللازم فلذلك ذكرهما صريحا ليعلم شرطيتهما ايضا (ودفع) ومنع
بان معنى الاشتراط هو ان حصول العلم يتوقف على حصوله فاذا حكمنا
بوجوب وجود الملزوم لحصول العلم فقد حكمنا بوجوب وجود لازمه
له ايضا وغاية ما يمكن ان يقال ان لزومهما يقتضي عدم وجوب ذكرهما
صريحا لا عدم جوازه فذكرهما على سبيل الجواز تصريحا لما علم ضمنا

وتوضيحا

وتوضيحا لما علم كناية **قوله** الثاني ان يستند علمهم الى الحس يشعر بظاهره
ان المخبرين لا بد من ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه بعض المخا
والظاهر انه ليس بلازم لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيتاكد قول
العالمين بقولهم فيحصل العلم بالجميع وانما قلنا بظاهره لجواز ان يراد بالعلم
المعنى العام الشامل للقطع والظن ثم المراد به بالحس الحس الظاهر
مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعيان تحكم وانما اشترط الاستناد
الى الحس لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال نقيضه فان الامور
العقلية كثيرا ما يقع الغلط اما لغموضها وخفائها او لمعارضة الاوهام
الفاسدة فلو اخبر عن المعقول جميع العالم لم يحصل العلم بلا دليل واجيب
بان هذا الشرط يمكن ارجاعه الى المخبر عنه الا انهم لم يصرحوا به **قوله**
اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين الخ دفع لما عسى ان يتوهم من الاستواء
المذكور من حمله على الاستواء في العدد يعني ليس المراد استواء الطرفين
والواسطة في العدد بل المراد استواؤهم في كونهم بالغين في الكثرة
حدا يمتنع معه عادة تواطؤهم على الكذب سواء كانوا متفقين في
العدد او لا **قوله** اضطرارا الاستحالة تحصيل المراد بالاضطرار
الضرورة واعترض بان التواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه فالافادة
معتبرة فيه فوجوده بدونها ممتنع واجيب بان المراد ان من شانه ذلك وهذا
المعنى ثابت له على جميع التقادير وتخلف الافادة عنه لمانع لا ينافيه

الحاصل

واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا الشرط والشرط الاتى ايضا بل
اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة لان غرضهم ذكر ما هو شرط لانعقاد
التواتر وتحققه وهى الثلثة المذكورة دون الاخيرين لانهما شرطان
لافادة العلم والمص لما تصدى بذكر ما هو شرط لحصول العلم كما
اشار اليه فى العنوان ذكرهما ايضا **قوله** ساكتين عنه نفيا واثباتا
الا صاحب المنهاج فانه عده ايضا من جملة الشروط **قوله** وانما احتجنا
الى هذا الشرط لئلا يقال لنا يعنى بالشرط المذكور يندفع ما اورده
اليهود والنصارى ومن يحذو حذوهم على قولنا بتواتر معجزات
النبى صلى الله عليه واله وما اورده اهل الخلاف بتواتر النص على الوصى
من انه لو تواتر المعجزات والنص لما كان بينها وبين ساير المتواترات فرق
وتشاركنا فى العلم كما شاركنا فى الاخبار المتواترة بوجود البلاد
النائية والقرون الماضية تقرير الدفع ان انتفاء الشبهة والتقليد
الى اعتقاد نفى مضمون الخبر شرط فى حصول العلم عقيبه وهو حاصل فى
الاخبار بالبلاد النائية والقرون الماضية ضرورة انه لا داعى يدعو
العاقل الى سبق اعتقاد نفى بلد من البلدان او حادث عظيم من الحوادث
العظام ولا يدخل شبهة فى مثل ذلك فكان العلم حاصلا للجميع بخلاف
المعجزات والنصوص فان لبعضكم شبهة على خلافها ولبعضكم تقليدا
فلذلك لم يحصل لكم العلم وانشأتم فرقا بينهما الا يرى ان السبق الى

الاعتقاد

الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر
للعلم فاذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة
قوله كحنين الجذع الحنين بالحاء المهملة على وزن فعيل الشوق وشدة
البكاء والحركة والاضطراب او صوتها عن حزن والجذع بالكسر ساق
النخلة وقضية حنينه مشهورة وما اشبه ذلك من المعجزات المنقضية
واما الباقى كالقران فلا نزاع فى تواتره واعجازه والا فليأتوا بسورة
من مثله **قوله** والا لجزمتم الخ هذا بحث اخر على القايلين بتواتر المعجزات
والنص وفيه تنديم وتوبيخ عليهم بعدم الحكم بكون العلم بهما ضروريا
مع القول بان حصول العلم بالتواتر ضرورى وهذا ايضا يندفع بالشرط
المذكور تقرير الدفع ما ذكره السيد فى الذريعة من ان المعلوم نفسه
اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد لم
يجر الله العادة بفعل العلم الضرورى وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء
داع الى اعتقاد نفيه ولا يعترض شبهة بمثله كالخبر عن البلدان جاز ان
يكون العلم به ضروريا عند الخبر ونفهم من هذا الجواب ان المتواتر
عنده على قسمين بل قد صرح بذلك فى موضع من الذريعة حيث قال انما
يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم فى شك كالاخبار عن
البلدان والوقايع والحوادث الكبار والضرب الثانى لا يجب حصول العلم
الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب ومثاله

الاخبار عن معجزات النبى الخارجة عن القران وما ترويه الامامية من
النص الصريح على امير المومنين ع فاما القسم الاول فذهب قوم الى ان
العلم الواقع عنده ضرورى من فعل الله بالعادة وهو مذهب ابى على
وابى هاشم ومن تبعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب آخرون الى ان العلم
بذلك مكتسب ليس بضرورى وهو مذهب ابى القاسم البلخى ومن وافقه
والذى نصره هو الاقوى فى نفسى فى كتاب الذخيرة وكتاب الشافى
التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضرورى او مكتسب وتجويز
كونه على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور يعنى عدم
شبهة او تقليد فى القسم الثانى وقد اشترط بعض الناس ههنا شروط
اخر منهم من اشترط الاسلام والعدالة كما فى الشهادة ومنهم من اشترط
ان لا يحويهم بلد لئلا يمتنع التواطؤ ومنهم من اشترط اختلاف النسب والدين
والوطن وقالت اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذلة فانه لم يمتنع تواطؤهم
عادة للخوف عن المواخذة بالكذب بخلاف اهل العز فانهم لا يخافون
والكل ظاهر الفساد لان العلم ربما يحصل بدون هذه الشروط قوله
فايدة قد يتكثر الاخبار فى التواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب
اللفظ فقط او بحسب المعنى فقط والاول قد مر حكمه والثانى لا يعقل و
الثالث متعلق البحث هنا وقوله لكن يشتمل كل واحد منها الى اخره
صريح فى ان المتواتر المعنوى هو القدر المشترك الذى يدل عليه كل

واحد من

واحد من الاخبار بالمتضمن او الالتزام وح لا يصح المثال المذكور لان
الشجاعة ملكة نفسانية مبدا للاقدام فى الحروب ومن البين ان كل
واحدة من الوقايع المذكورة انما يدل على الاقدام لا عليها لانها لا تثبت
بالمرة الواحدة بل هى انما علمت من المجموع من حيث المجموع بحسب العادة
لاشتمال كل واحدة منها على ما هو اثر من اثارها اعنى الاقدام اللهم الا
ان يقال كل واقعة واحدة باعتبار دلالتها على تكرر الاقدام وتكثره بحيث
لا يصدر مثل ذلك الا عن شجاع دلت على الشجاعة فاذا تكرر نقل الوقايع
تواتر الشجاعة وفيه بعد شىء لانه يشترط فى المتواتر ان يكون محسوسا
والشجاعة ليست بمحسوس والمحسوس انما هو اثرها ويمكن دفعه بجعل تواتر
الاثر فى قوة تواتر الاثر قوله خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر اى هو
خبر لم يبلغ فى الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون
خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاده ولكن لا بنفسه بل بالقراين
المنفصلة الغير اللازمة لاركان الخبر فعلى هذا لا يرد ان هذا تعريف لاحد
المتقابلين بالآخر وانه لا يجوز للزوم تعريف الشى بما يساويه فى الظهور والخفا
وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد الظن وقد ينتقض عكسه بخبر لا يفيد الظن وبخبر
عدل يفيد العلم بواسطة القراين الداخلة وقد يجاب عن الاول بان المعرف
هو الخبر المعتبر ولا اعتبار لما لا يفيد الظن فلا يضر خروجه وعلى هذا لزم
الواسطة بين المتواتر والآحاد وعن الثانى بان التعريف للخبر نفسه وهو هنا

الاعتبار لا يفيد الا الظن والعلم مستفاد من امر آخر قوله سواء كثرت
رواته ام قلت ليس من تتمة وفيه اشعار بدخول المستفيض وهو ما زاد
نقلته على ثلثة فيه ومنهم من جعله قسما براسه متوسطا بين المتواتر والآحاد
قوله نعم قد يفيد بانضمام القراين سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لان
الافادة بملاحظة القراين دون العدالة فاعتبارها كما يشعر به كلام
الحاجبي غير محتاج اليه ثم الظاهر ان المراد بالقراين اعم من المنفصلة وغيرها
اذ لو خصت بالمنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين لزم ان لا يكون خبر
الواحد المفيد للعلم بواسطة القراين الداخلة من محل النزاع لا يقال فعلى
هذا يلزم ان يكون المتواتر المفيد للعلم بواسطة القراين الداخلة ايضا
من محل النزاع وليس كذلك لانا نقول المتواتر خارج عن موضوع هذه
المسئلة اعنى خبر الواحد وفي لفظ قد اشعار بان الدعوى جزئية يعنى
بعض المحفوف بالقراين يفيد العلم لا جميعه وكيف يدعى ذلك والقراين
مختلفة في الكمية والكيفية والناس مختلفون في دركها فربما لا يحصل
العلم من البعض مع اقترانه بها قوله لنا انه لو اخبر ملك الخ فان قلت
المدعى مركب من امرين احدهما عدمى والآخر وجودى والمص لم يتعرض
للاول وانما اثبت الثاني بمثال فما الوجه في ذلك قلت الوجه فيه احد
امرين اما لان الاول بديهي كما ادعاه كثير من الاصوليين واما لان
كلامه مع من ينفي الافادة مطلقا فالاول متفق عليه بين الفريقين و

النزاع

النزاع انما وقع في الثاني فلذا تعرض له دون الاول قوله من صراخ
وجنازة الخ الصراخ بضم الصاد صوت البكاء والجنازة بالكسر والفتح
الميت او بالكسر الميت وبالفتح السرير او عكسه او بالكسر السرير مع الميت
والخدر بالكسر الستر والمخدرات المستورات من النساء ومن دون
متعلق بغير معتاد قوله وكذلك الملك واكابر مملكته اى في خروجهم
على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله قوله فانا نقطع بصحة
ذلك ونعلم به موت الولد اورد عليه انا لا نم ذلك لجواز ان يظهر
خلافه بان كان قد غشي عليه فافاق او مات ولدا آخر فجاة واعتقد المخبر
انه المشرف على الموت فاخبر الملك سلمنا لكن لا نم ان العلم حصل
بالخبر مع القراين بل بالقراين وحدها سلمنا لكن الدعوى الكلية لا
يثبت بالمثال الجزئي والجواب عن الاول ان ما ذكرتم من الاحتمالات العقلية
والعلوم العادية لا ينافيها تلك الاحتمالات وعن الثاني انه لولا الخبر
لجوزنا موت شخص آخر وعن الثالث ان الدعوى جزئية كما مر على ان المقصود
منه هو التنبيه على امكان الضرورة لا تصحيح الدعوى الكلية بالمثال الجزئي
قوله وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار اشارة الى كل خبر محفوف بالقراين
لا يكون مفيدا للعلم بل المفيد هو ما يكون قراينه مثل تلك القراين
او ما دونها قريبا منها والضابط في حصولها حصول العلم فان حصل
علم حصولها والا فلا قوله اذ لا ملازمة بين الملازمة بنفي العلية بين الخبر و

حصول العلم به لبنى الاستدلال على ما هو الحق عنده من انه لا علة
ولا معلول اذ كل الحوادث مستند اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة للعلم
بل الطريقة الالهية جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد ان توسط العادية
بنفى العلية مستدرك لانه يكفى ان يقول لو حصل العلم به لكان مطردا
لان الاطراد لازم ولو كان حصوله بالعلية بل ترتب الاطراد عليها اظهر
فافهم قوله ولو كان عاديا لاطرد قيل الملازمة ممنوعة لان كثيرا من العاديات
قد يتخلف الحكم عنها فى بعض الصور واجيب بان الملازمة بينة اذ معنى العادى
هو الحصول دايما بلا علية ومعنى الاطراد هو الحصول دايما مطلقا واما التخلف
فى بعض المواد فانما يجوز لمعجزة النبى او كرامة الولى والكلام فى غير ذلك
قوله وانتفاء اللازم بين هذه الدعوى الضرورة فى محل النزاع فهى حرية
بعدم السماع قوله اذا حصل الاخبار الخ ظرف للتادية وجى علمقدم الشرطية
وقوله فان ذلك جايز دفع لما يقال من المقدم مركب من جزئين والجزء
الثانى اعنى اخبار العدلين بالنقيضين مم فالمجموع من حيث هو مجموع
المحال قد يستلزم محالا فلا يلزم بطلان الجزء الاول اعنى افادة الاول
وتقرير الدفع ان ذلك جايز بالض ومنعه مكابرة لا يقال لجوازهنا
الجزء يستلزم جواز المجموع اذ جواز الاول مفروض فيلزم من هنا
جواز التناقض لا وجوده قلنا هنا كاف لان جوازه ايض محال
كوقوعه قوله لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد لم يذكر

بيان

بيان الملازمة لظهوره وهو وجوب تخطية مخالف اليقين بالظن اجماعا
قوله والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد
فى مثله اى التزام اطراد العلم فى كل خبر محفوف بمثل القراين المذكورة
وانما لم يمنع الملازمة كما منعها قطب المحققين بناء على اختلاف الناس
فى درك القراين لان الكلام ليس فى مطلق القراين بل فى القراين المفيدة
للعلم ولا ريب فى لزوم الاطراد فى مثلها واما عن الثانى قوله فبانه اذا
حصل الخ اى اذا حصل خبر مقارن للقراين المفيدة للعلم فى قضية
امتنع ان يحصل مثل ذلك الخبر يعنى خبرا اخر مقارن للقراين المفيدة
للعلم فى نقيضها عادة قيل فيه نظر لانه يجوز بالضر ان يخبر ملك بموت ولده
مع القراين المذكورة ثم يخبر بحيوته مع قراين اسباب الفرح وذلك بان
كان قد غشى عليه فافاق واجيب بانه اذا حصل العلم بالموت استحال ان يحصل
العلم بالحيوة بالض وذلك انما يتصور حيث لم يكن القراين الاولى مفيدة
للعلم على انه لو وقع الخبران على الوجه المذكور لنا القرينة العقلية
على كذب الثانى والكلام فى الخبر المجرد عن علامة الكذب قوله فبالتزام
التخطئة الخ اى بالتزام تخطية المخالف للخبر بالاجتهاد حين افاد ذلك
الخبر مع القراين علما هنا منع لبطلان اللازم وانما لم يمنع الملازمة كما
منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى المخالف
له بالاجتهاد لان الكلام فى القراين المفيدة للعلم قطعا كما عرفت

ومثله هذا مطرد قوله والاجماع المدعى ظاهر الفساد جواب عما يقال اذا ثبت عدم جواز التخطئة بالاجماع لا يتصور التزامها لان الاجماع لكونه دليلا قاطعا لا يجوز مخالفته وتقريره ان الاجماع على التخطئة ظاهر الفساد لان كل من يدعى من العقلاء ان الخبر المحفوف بالقراين يفيد العلم يدعى التخطئة بالمخالفة وكل من يدعى التخطئة بالمخالفة وكل من يدعى انه غير مفيد له يدعى التخطئة بها فصارت التخطئة وعدمها فى قوة المتنازع فيه فاين الاجماع عليها قوله يجوز التعبد به عقلا اى يحكم العقل بجواز ان يوجب الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع اذا امرنا بالعمل بموجبه وقال لنا اذا اخبركم عدل بشئ فاعملوا به وعرضنا ذلك على عقولنا فانا نقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو المعنى بالجواز العقلى قوله وبغرى الى جماعة اى ينسب الى جماعة منا هل الخلاف منهم ابو على الجبائى واستدل بانه لو جاز التعبد به فى الاخبار بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد به فى الاخبار بالاحكام الشرعية عن الله تعالى بغير معجزة لاشتراك الجامع وهو كون المخبر عدلا فى الصورتين والجواب منع الملازمة اذ لا يلزم من جوازه بقول من لا نقطع بكذبه الجواز بقول من نقطع بكذبه من حيث العادة وذلك لان الاخبار عن الله من الرياسة العظيمة ومن اندر الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجزة نقطع عادة بانه كذب بخلاف الاخبار عن الرسول

قوله وهل

قوله وهل هو واقع او لا اى هذا التعبد بمعنى وجوب العمل به واقع او لا قوله فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وهم يقولون العمل بالاخبار تابع للعلم بصدق الخبر باى صفة كان ولا يكفى الظن به والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق به العمل ولما ذهب هؤلاء العظام من الشيعة الى عدم التعبد به نسب المخالفون كالحاجبى وغيره المنع الى الشيعة كلهم وهنا قرينة قوله ولهم وجوه من الادلة انت تعلم ان هذه الادلة لو تمت لكانت ظنية فلا يكون ردا على الخصم لان المسئلة عندهم علمية يظهر ذلك لمن نظر فى الذريعة نعم لو ثبت جواز العمل بالظن فى الاصول العملية بالبرهان القطعية لتم ذلك وقد يقال اذا دل ظاهر الايات الاتية على وجوب العمل به وضم معه ان الاجماع وقع على وجوب العمل بظواهر الكتاب حصل القطع بوجوب العمل ولهم ان يقولوا وقوع الاجماع فانما هو فى الفروع دون الاصول قوله دلت على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوايف الاحسن ان يقول على قوم كل طايفة عند انذارها لهم لانه اظهر مع انه لا يحتاج الى التوزيع والضمير فى ليتفقهوا ولينذروا ح يعود الى الطايفة لا الى الطوايف ووجه الاستدلال ح ان الحذر واجب على قوم كل طايفة عند انذارها لهم والطايفة عدد لا يفيد قولهم العلم لان الطايفة بعض فرقة والفرقة تصدق على ثلثة فالطايفة اما واحد او اثنان لا يقال المراد بالفرقة اكثر من الثلثة كثيرا بحيث يكون النافر منهم

في مرتبة التواتر ومما يؤيد ذلك انه لو ابقي على العموم الشامل للثلثة ايض لزم
وجوب خروج الواحد واو الاثنين من كل ثلثة وليس كذلك لانا نقول حمل
الفرقة على ما ذكرتم تخصيص بلا مخصص ووجوب خروج الواحد او الاثنين
حق لان الوجوب كفائي فبخروج البعض من احدى الفرقتين يسقط عن
الباقين قوله حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد الى الطوايف الظاهر
ان ضمير الجمع يعود الى طايفة والقوم مضافا الى ضمير هذه الطايفة
والدلالة يتم من غير حاجة الى هذه التكلفات والذي حداه على القول
بعود الضمير الى الطوايف لا الى الطايفة وعلى التمسك بالتوزيع امران
احدهما ان الطايفة تصدق على الواحد والاثنين وضمير الجمع لا يعود اليه
والامر في ذلك هين اذا الطايفة يحتمل الكثرة وهذا القدر كاف في عود ضمير
الجمع اليهم وثانيهما ان اعتبار التوزيع بين الطوايف والقوم يقتضي انذار
واحد من الطايفة لواحد من القوم فيصير نصا في المطلوب وهو وجوب
العمل بخبر الواحد بخلاف انذار الطايفة للقوم لاحتمال ان يكون الطايفة
في مرتبة التواتر وهذا ليس بسديد لان الطايفة تصدق على مرتبة الاحاد
ايضا والتخصيص لا وجه له فيدل على المطلوب على ان التوزيع بين الطوايف و
القوم انما يقتضي انذار طايفة لواحد من القوم لان التوزيع انما يكون بين
مفردات الجمعين ومفرد الطوايف طايفة ومفرد القوم واحد واعلم انه كما يجوز
ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا واذا رجعوا الى الطوايف كما همه

اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود الاولان الى القاعدين معه عليه
والاخير الى الطوايف النافرين الى الجهاد وصدر الاية وهو قوله تعالى
مبتدا
وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد دل عليه وعليه جماعة من
المفسرين والاية على هذا التفسير ايض دلت على المط والقول بان القاعدين
كانوا بالغين حد التواتر تخصيص بلا مخصص قوله ومن البين تحقق هذا
المعنى مع التوزيع اي من البين تحقق انذار جميع الطوايف لجميع القوم
مع التوزيع كما في قولنا باع القوم دوابهم اذ من البين تحقق انذار كل
واحد من الطوايف واحدا من القوم معه قوله قل او كثر وصف لبعض
من الطوايف والمراد بالكثرة بلوغه حد التواتر وبالقلة ما يقابلها قوله ولو كان
بلوغ التواتر شرطا لقيل الخ اي ولو كان بلوغ التواتر شرطا ولم يكف التوزيع
لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم اي ولينذر الطوايف كلها كل واحد
من قومهم ليكون صريحا من ان التوزيع غير مقصود وفي ان التواتر شرط حيث
ان الطوايف كلها بالغة حد التواتر قوله على الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع
على معناها الحقيقي وهي هيئة نفسانية تعرضها فيخرج بها الخبر عن احتمال
الصدق والكذب قوله وهو مطلق الطلب اي مطلق الطلب الشامل للايجاب
والندب لا الايجاب فقط وقد يجاب بان مطلق الطلب وجب حمله هنا على
الايجاب اذ القول بجواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب لم يقل به احد
هو قول ثالث قوله قلت قد بينا فيما سبق الخ اي قد بينا في بيان كون

الامر للوجوب انه لامعنى لجواز الحذر عن العذاب او نديه لانه ان حصل
المقتضى له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن اى وان لم يحصل المقتضى
له اصلا قطعا وان حصل بمجرد احتمال فلذلك لتكافؤ وجوده وعدمه فلا
يرجح احدهما على الاخر ويرد عليه ان المقتضى للحذر عن الطهارة بالماء المسخن
بالشمس حصول البرص وهو وان كان قطعيا او ظنيا لزم وجوب الحذر
وهو باطل بالاتفاق وان كان بمجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت ويمكن ان
يتكلف بان حصوله ظنى وان الظاهر وجوب الحذر الا ان الشارع جوز
نقيضه فلذلك لم يجب الكلام فيما لم يعلم فيه معارض فليتامل قوله فى
موضع النذر الظاهر انه منع للسند اذ المورد كانه قال امتناع حمل التر[جى]
على الحقيقة يقتضى حمله على اقرب المجازات ولا نم انه الايجاب لجواز ان
يكون مطلق الطلب فقد ظهر ان المورد لم يدع شيا قوله لكونه اخص اى لكون
وجوب الحذر عند الانذار اخص من المدعى اذ المدعى هو وجوب العمل
برواية الاحاد مطلقا سواء كان على سبيل الانذار او على سبيل الاخبار
قوله قلنا الانذار هو الابلاغ مقصوده دفع الحصر فى قول المعترض الانذار
هو التخويف وتعميمه بحيث يشمل الايجاب والتحريم ليتمكن له القول بان
امر البواقى هين قوله ذكره الجوهرى قال فى الصحاح الانذار الاعلام ولا
يكون الا مع التخويف قوله والقاموس قال انذره بالامر اعلمه وحذره
وخوفه قوله وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما كاحكام الوضع فان جميعها

يعود

يعود اليهما فان البيع الصحيح يرجع الى وجوب تسليم الثمن والمثمن والى
تحريم اشفاء كل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون الزوال سببا للصلوة
يرجع الى وجوب الصلوة عنده وقس على هذا قوله اذ القول بالفصل معلوم
الانتفاء فاذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فى الايجاب والتحريم بطل
مذهب الخصم وثبت وجوبه فى الكل انت خبير بان هذه المقدمة وهى عدم
القول بالفصل تكفى فى دفع الاعتراض ولا حاجة الى التطويل المذكور
قوله بلحن الخطاب اى بفهوم من لحنه اذا فهمه لان هذا الدليل اذا دل
على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من
حيث هى فهم منه ان غيرهما اولى بالمقبول بها وانما قلنا من حيث هى لئلا
يرد ان كونهما مقبولين من اجل الاحتياط ودفع الضرر وهما ليسا باولى فى
غيرهما من الاباحة والندب والكراهة وذلك لانا لم نتمسك هنا بالاحتياط
اصلا ولو صح التمسك بالاحتياط لصح ابتداء واستقلالا قوله قلت هنا
موقوف قد يجاب عن الايراد بوجه اخر وهو ان الانذار لو حمل على الفتوى
لزم تخصيصان احدهما هنا والاخر تخصيص القوم بالمقلدين ضرورة انه
المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر واما اذا حمل على القدر المشترك
بينه وبين الرواية فلا يلزم شئ من التخصيصين اما الاول فظ واما الثانى
فلان الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدلال كذلك ينقل الى غيره للانزجار و
الاعتبار قوله فى زمان الرسول متعلق بثبوت عرفية المعنى قوله ان جاءكم

فاسق اى ان جاءكم خارج عن طاعة الله تعالى بنبأ اى بخبر فتبينوا اى اطلبوا
البيان او التثبت على اختلاف القراءتين لاحتمال الكذب الذى هو نوع
من الفسق نزلت فى وليد بن عتبة حيث ولاه النبى صلى الله عليه وسلم فى اخذ صدقات بعض
العرب فعاد وهو يذكر انهم قد ارتدوا وامتنعوا عن الزكوة وهموا بقتله قوله
فينتفى عند انتفائه عوض اى فينتفى وجوب التثبت عند انتفاء مجى الفاسق عملا
بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا فصح قوله
واذا لم يجب التثبت عند مجى غير الفاسق الى اخره واندفع ما اورده بعض
الافاضل من ان مفهوم الشرط عدم مجى الفاسق وهو اعم من مجى غيره فلا يلزم
من اعتبار المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز وجوب التبيين عند خبره
وانتفائه عند عدم المخبر على ان اعتبار المفهوم لاجل ان الشرط لغو بدونه
وعلى هذا الايراد يصير الشرط لغوا لايقال انتفاء وجوب التثبت انما
يقتضى جواز القبول لا وجوبه وهو المط فنفى قوله فاما ان يجب القبول
وهو المط او الرد وهو بط شق ثالث هو المراد وهو جواز القبول
وهذا اعم من المط لانا نقول اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب لان القول
بالجواز دون الوجوب مما لم يقل به احد قوله دلالة المفهوم ضعيفة
للاختلاف فى ثبوته وحجيته مع عدم ما يدل عليها قطعا قوله مبنى على
القول بحجيته فيه نظر لان الخصم كالسيد المرتضى ونظرائه ينكرون
حجيته فالدليل لا ينتهض عليهم قوله الثالث انه اطباق قدماء الاصحاب

خلاصته ان القدماء اجمعوا على العمل باخبار الاحاد فوجب العمل
بها لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع عليه اما سكوتى او
حقيقى والطريق اليه على التقديرين اما تواتر او احاد فهذه اربع
صور ويرد على تقدير كون الطريق احادا ان الدليل لا يفيد العلم
وهو المط عند الخصم وان اثبات المط يتوقف على صحة هذا الدليل
وصحته يتوقف على اثبات المط فيلزم الدور وان السكوت لا
يدل على الرضا لان كلنا نشترط ان لا يكون له وجه سواه من تقية
او خوف او نحو ذلك واثبات الرضا بذلك مشكل جدا ويرد على تقدير
كونه تواترا ان المتقدمين اولى بادراكه وكل من خالفكم من متقدمى
الامامية وغيرهم كالنظام والقاسانى وجماعة من المعتزلة لغويكم يحكا
فى ذكرهم مخالطتهم باهل الاخبار وقال المرتضى انهم يقسمون على
انهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا
يحسن وكلوكم بمثله ويرد على جميع التقادير انا لا نم ان رواية الخبر وبينه
انما هو لوجوب العمل به لحصول التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى
شهر شوال يخبر عن الرؤية مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله وحده
بل يفعل ذلك ليحصل بانضمام الغير ذلك الحكم والبحث عن الرواة
لاجل ان عدد التواتر يختلف باختلاف حالات المخبرين كما مر وذلك
البحث وان لم يكن واجبا لكن ان تكوه استحسانا هنا ما يمكن ان

يقال في هذا المقام ولكن من نظر في الاخبار وتامل في الاثار وجد في نفسه
ظنا متاخما من العلم على وجوب العمل بخبر الواحد وعلى ان السلف عملوا
به وان لم يمكن له الزام الخصم **قوله** ولا يروى عن الايمة عم لقايل ان يقول لا
روى عنهم ايض ما يدل صريحا على ان العمل به واجب مع كثرة الرواة
عنهم **قوله** قال العلامة ره الخ انت تعلم ان كلام العلامة مجرد دعوى و
الخصم لا يقبل منه بل يدعي خلافه كما ستعرفه **قوله** فقالوا ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على ذلك اى على العمل بخبر الواحد والمراد بهذا الاجماع
الاجماع السكوتي كما يدل عليه قوله ولم ينكر عليهم احد ولما كان لقايل
ان يقول الاجماع السكوتي ليس بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا فلا يجوز
التمسك به في اثبات هذا الاصل العظيم دفعه بقوله وعملهم به في
الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى
وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد فحصل العلم العادي بانهم
متفقون على العمل به اقول الاجماع السكوتي وان افاد القطع على هذا
الوجه لكن ثبوته لنا ونقله الينا بالاحاد ولا يفيد الا اذا ثبت وجوب
العمل بها فيدور ودعوى التواتر في نقله ممنوعة كما مر والجواب عما
يقال من ان المقصود وجوب العمل به وهذا الدليل على تقدير تمامه
انما يدل على جوازه قد مر سابقا من انه اذا ثبت الجواز ثبت الوجوب
لعدم القايل بالفصل **قوله** ولا لنقل لتوفر الدواعي على نقله وقد نقل

الانكار

الانكار منقول كما روى ان ابا بكر انكر خبر المغيرة في ان الجدة
ترث السدس حتى رواه محمد بن سلمة وان عمر انكر خبر ابي موسى
الاشعري في الاستيذان ثلث مرات على صاحبه والرجوع مع عدم
الاذن حتى رواه ابو سعيد الى غير ذلك مما لا يحصى والجواب ان
الانكار انما وقع لعدم حصول الظن بقول الراوي لفوات شرط ما على
ان ضم الواحد لا يخرج الخبر عن الاحاد فعليكم ما ذكرتم لا لكم **قوله**
الرابع ان باب العلم الخ بيين اولا ان الادلة التي وجب اتباعها والعمل
بها عندنا وعند الخصم اتفاقا وهي الاجماع واصالة البراءة والكتاب
ظنية فثبت ان التكليف بالاحكام منوط بالظن وثانيا ان خبر الواحد مشارك
لها في افادة الظن بل ربما كان اقوى منها في افادته فوجب اتباعه والعمل به ايض
بل اولى بالعمل **قوله** التي لم تعلم بالضرورة من الدين احتراز عن الضروريات
مثل وجوب الصلوة والحج والزكوة وامثالها فانه لا نزاع في ثبوت العلم
القطعي بها **قوله** في نحو زماننا الظاهر ان المراد بزماننا زمان المتاخرين
وبنحو ما هو متقدم قريب منه وحمله على زمان الغيبة مطلقا بعيد لان
المتواترات من السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وايض لفظ النحو
لا يظهر له فايدة **قوله** لفقد السنة المتواترة ثم لان الاحاديث
المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر ذلك لمن تتبع الاربعة وغيرها
من الاصول الموجودة في هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعة

الاصول م

مستندة الى الثلثة رضوان الله عليهم والتواتر لا يحصل بقولهم مدفوع
بان العدد غير معتبر فى التواتر بل المعتبر هو حصول العلم بصحة النقل
ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلثة اذا اتفقت دلالة رواياتهم مع
اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر
اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه ماخوذة من عدة كتب من الاصول
المدونة فى الاحاديث لان العادة قاضية بان هؤلاء مع كمال
ورعهم وشدة اهتمامهم فى الدين وتقدمهم على الفرقة
الناجية لا يكذبون فى ذلك ولا يفترون على الله كذبا واما
القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة الايات الكريمة ظنية
فلا يضر لان الخصم انما يدعى ان وجوب العمل موقوف على التواتر
لا على قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم
انه كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا يلزمهم
من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل بالاحاد مع تجويز ان لا
يكون الاصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر **قوله** لجهات متعددة
المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والبراءة
الاصلية والكتاب وخبر الواحد والمراد بتفاوتها فى القوة والضعف
تفاوتها باعتبار الدلالة **قوله** ولا ريب الخ لما بين ان العمل
بالظن واجب وان الظن القوى يجب تقديمه على الظن الضعيف

اراد بهذا القول ان يبين ان خبر الواحد قد يكون اقوى فى افادة الظن
من الادلة المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها **قوله** لا يقال لو تم
هذا لنقض اجمالى على ان العدول عن الظن القوى الى الضعيف
قبيح **قوله** لانا نقول اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب
تقديم الظن القوى على الضعيف لا يجرى فيما ذكره الناقض اذ الحكم
فيما ذكرنا منوط بالظن فحيث كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر و
احرى وفيما ذكره الناقض منوط بشهادة العدلين والاحسن ان
يقال ليس الحكم فى الشهادة منوطا بالظن فقط بل بالظن الحاصل
بشهادة العدلين فلا يلزم تقدم الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا
كان اقوى لان الشاهد له مدخل فى ترتب الحكم وذلك لان الحكم
بان الحكم منوط بالمجموع امكن فى الذهن من الحكم بانه منوط بنفس
الشهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن مدخل فيه **قوله** ومنها
الفتوى والاقرار يعنى ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت
المقر به منوطا بالظن بل بقول المفتى والاقرار والاظهر انه منوط بالظن
الحاصل بهما ولقائل ان يقول ما ذكرتم من الجواب عن النقض يجرى
فى اصل الدليل ايض لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعنى
الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى الظن حتى يلزم
وجوب العمل بخبر الواحد ايض وتقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى

بل الى غيره مثل الاجماع الى حجيتها قوله فهي كما اشار اليه المرتضى الخ اي
الشهادة في تعلق الحكم بها مثل الاسباب والشروط في تعلق الاحكام
بهما كوجوب الصلوة فانه متعلق بزوال الشمس وطلوع الفجر قوله
فان المفروض فيه كون الظنون التكليف منوطا بالظن فاذا كانت
الظنون متفاوتة في الشدة والضعف كانت متابعة الاقوى واجبة
والعدول الى الاضعف قبيحا قوله لايقال الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب لما ذكر في الدليل ان باب العلم مسدود وان العمل بالظن وان
خبر الواحد ارجح اذا كان اقوى ورد المانع اولا انا لا نم ان الحكم
المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره وثانيا انا سلمنا ذلك
ولكن ذلك ظن مخصوص نشأ من المتواتر ووجب العمل به اتفاقا فهو في
وجوب العمل به مثل شهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره وهو
الظن الحاصل بخبر الواحد وان كان اقوى كالشهادة الا بدليل يوجب
العدول عنه قوله لانا نقول الخ اجاب عن المنع بتمهيد ثلث مقدمات
اوليها ان احكام الكتاب كلها من باب خطاب المشافهة وثانيها ان
خطاب المشافهة يختص بالموجودين في زمانه وقد مر في البحث عن صيغ
العموم وثالثها ان ثبوت حكمه في حقنا بالاجماع والضرورة الدالين
على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يقترن
ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعا وصرف ظاهر

الكتاب بالدلالة

الكتاب بالدلالة القطعية جايز اتفاقا ثم لاشتراك التكليف بيننا
وبينهم نحتاج الى معرف يعرفنا بان تكليفهم على خلاف الظاهر و
المعرف في بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في اية الوضوء وفي بعضها
يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملتها
فيجوز ان يكون معرفا لنا على ذلك وان لم يجز ان يكون صارفا للظاهر
بنفسه ومع جواز ذلك ينتفي القطع بالحكم المستفاد من ظاهره
وبهذا التقدير لا يرد عليه ان جواز هذا الاحتمال باق على تقدير
عمومية خطاب المشافهة ايض فلا وجه لتخصيصه بالموجودين
وذلك لان الصارف على تقدير الاختصاص غير الخبر والخبر علامة
له وعلى تقدير العموم نفس الخبر لانتفاء غيره بالنظر الينا وجواز ذلك
اول الكلام قوله وليستوي ح لما رفع نقول له فيحتمل ما ذكره المورد
من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون دفع
ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن مستفاد من ظاهره
ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره وتوضيح
الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظاهر على خلافه عند معارضة الخبر
اياه صار الظاهر ظنيا وساوى غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن
وفي اناطة التكليف به وليس المراد انهما متساويان من جميع
الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر من ان الخبر ارجح منه وجه

مبنا وانهما في ذلك امران آخ ابتناء الفرق والحكم بان الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه الى غيره مما
يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذ الصارف حينئذ هو
الخبر وقد منعت ذلك ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان
الخطاب ليس بمتوجه الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان
يقترن بما يدلهم على ارادة خلافه قطعا والخبر معرف لا
صارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في
التكليف بظاهر الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة مختصان
بظاهر غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع
ولا ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع بوجهه
بنتفي كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة ايض فليتأمل قوله ومثله
يقال في اصالة البراءة يعني لو التفت المورد الى اصالة البراءة و
اورد فيها مثل ما اورد في ظاهر الكتاب لخبير اوقال الظن المستفاد
من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل
ظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره اعني
الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل اجبنا عنه بمثل الجواب
المذكور وقلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة انما وجب اتباعه

اتفاقا

اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف بخلاف ذلك
الظن اذ حينئذ ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة قوله وبما
ذكره السيد ثم عطف على عموم قوله تعالى عطف تفسيري على حجة اخرى
والتباني قيل هو اسم رجل سائل من المسائل قوله وان ادعا خلاف
ذلك عليهم دفع للضرورة اى دفع لما هو ضروري عندهم اعني
عدم العمل بخبر الواحد فهو باطل قوله ويذهب الى انه مستحيل اشارة
الى ما نقل عن ابن قبة في صدر المسئلة قوله انه بين في جواب
المسائل التبانيات وهو ما نقل عنه المص قبيل ذلك قوله لكن مخالف
ذكر ابن ادريس في السرائر ان المخالفين من اهل اصحاب المقالات
يذكرون في كتبهم ومقالات اهل الآراء والمذاهب ان الشيعة لا
لا ترى العمل في الشرعيات بالآحاد وقال شيخنا المفيد ذكر ذلك ايضا في
كتاب المقالات الذي صنفه كما نقل عنه رحمه الله قوله والجواب
عن الاحتجاج بالآيات اى والجواب عن الاحتجاج بالآيات ان العام
يخص ببعض الافراد لتخصيص الخطاب في ولا تقف بالنبي لانه غير متعبد
بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون لمعين ووجوب التاسي
انما هو فيما لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض الاشخاص كالصحابة
مثلا او بعض الازمان كزمان النبي ص لان تحصيل العلم متيسر
وكل ذلك للجمع بين هذه الآيات وهي الآيات المذكورة الدالة

على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ليس باولى
من تخصيص الايات المذكورة بما يفيد العلم **قوله** على ان ايات الذم
ظاهرة في الظاهر ان مال هذا ومال تخصيص العام وتقييد المطلق
واحد ولو ادعى الظهور من غير قرينة فمع كونه خلاف الواقع يا باه
سوق العبارة ايض **قوله** واية النهى محتملة لذلك الخ يعنى اية النهى وهي
قوله تعالى ولا تقف محتملة للاختصاص باتباع الظن في اصول الدين وبعضه
مما لنا في عمومها كتخصيص الموصول بما لا يفيد الظن اصلا او مما ينافي
صلاحيتها للتمسك بها في محل النزاع كان يراد بالعلم الظن واطلاقه
عليه مشهور وح على تقدير كونه عاما لا يصلح للتمسك به في اثبات
المنع عن اتباع الظن لانه يدل على المنع من اتباع غير الظن ولا
نزاع فيه **قوله** لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر الخ فانه يعلم بعد ملاحظة
الامور المذكورة ان خطاب ولا تقف مختص بالموجودين وان ثبوت
حكمه علينا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف
وانه لا مشاركة عند انتفائهما ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة فيما نحن
فيه لامكان تحصيل العلم لهم لا لنا فيحرم عليهم متابعة الظن لا علينا
قوله واعتمادنا يعنى اعتمادنا في الحكم بان الامامية ينكروا العمل بخبر الواحد
على نقل السيد لانكارهم نقض لغرضه الذى هو عدم جواز العمل به
اذ لم يصل الينا مع نقل السيد ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا و

الحاصل ان

۱۸۵

الحاصل ان السيد غير راض بعملنا على نقله لانه خبر واحد وهو ينكر
العمل به وللسيد ان يقول وجب عليكم العمل هنا على سبيل الالزام
قوله ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي الخ فيه نظر لان السيد
لا يوجب تحصيل القطع بالحكم الشرعي بل يوجب تواتر السند في جواز
العمل سواء كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا يعمل بظواهر القران
وظواهر الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد
قطعا وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك تكليف
لئلا يلزم التكليف بالمحال بل يشبه هنا عنده بموضع التردد في القول
بالوقف **قوله** ولعل الوجه الخ هذا الوجه انما يجري في عصر المعصوم
كما يفهم من صريح العبارة واما الوجه في عصر السيد فهو تمكنهم
من الرجوع الى الاخبار المتواترة كما ستعرفه من كلام السيد يعلم
بالضرورة صريح في ان حصول العلم عقيب التواتر ضروري وقد
نقلنا عنه سابقا انه متوقف في كونه ضروريا او نظريا **قوله** فيستوي
ح الخ اي فيستوي ح جواز الاكتفاء بالظن عند تعذر تحصيل
العلم الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن مثل الكتاب
واصالة البراءة في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية كما حققناه
في الوجه الرابع من الحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل في غير
الاخبار منوطا بالظن المستفاد من ظاهر الكتاب او من اصالة

البراءة او بالاجماع الواقع على حجيتهما ولا يوجد شيء منها في اخبار
الاحاد فلا مساواة بينهما **قوله** واما مع امكان تحصيل العلم
عطف على قوله لا اكتفاء بالظن يعني لا اكتفاء بالظن فيما تعذر
فيه العلم مما لا شك فيه واما مع امكان تحصيل العلم كما في عصر
السيد وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام الدليل
القطعي على العمل به ليستخرط في سلك القطع ويعمل بالعلم حقيقة
ولا حاجة لنا في هذا الزمان الذي لا يمكن تحصيل العلم الى البحث
عن قيام الدليل القطعي حين امكان تحصيل العلم على العمل بخبر الواحد
وعدمه وبالجملة لا حاجة لنا الى اقامة الدليل القطعي على جواز العمل
بخبر الواحد وانما يحتاج اليه من يتمكن من تحصيل القطع في الاحكام
قوله فانه عجيب لان كل واحد من هذين الفاضلين يعني المرتضى و
العلامة يدعي الاجماع على نقيض صاحبه **قوله** ولم يظهر منهم ما
يدل على موافقة المرتضى في عدم عمل الامامية باخبار الاحاد
اذا كانت مجردة عن القرائن المفيدة للعلم وحصر العمل بالمتواترات
وبالاحاد المحفوظة بالقرائن هذا الذي ذكره المصنف هنا المقام كان
قبل وقوعه على كلام الشيخ في العدة لانه قدس سره ذكر في الحاشية
ان الشيخ صرح بموافقته للمرتضى وبان الامامية قاطبة يعملون بخبر
الواحد وان كان مجردا عن القرائن وان مرادهم بخبر الواحد

حيث هو

حيث نفوا العمل به هو خبر المخالفين حيث قال اعلم ان الذي
اتضح من حال الشيخ في هذا المقام بعد ان تيسر لي الوقوف على
كتابه المسمى بالعدة ان اخبار الاحاد التي دونها الاصحاب في كتبهم
وتناقلوها بينهم يعمل بها وغيرها من الاخبار التي رواها المخالفون
في كتبهم ليس بحجة ولا يعول عليه وقد صرح فيها بالموافقة على ما
سبقت حكايته عن المرتضى وغيره من الانكار بعمل الامامية بخبر الواحد
وان ذلك لشعارهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء خلافها عليهم
ثم خص ذلك بما ذكرنا من روايات مخالفيهم دون رواياتهم واحتج لما
صار اليه باجماع الطائفة على العمل بالاخبار التي رووها ودونها
وبالغ في نفي احتمال كون عملهم بها انما حصل بسبب انضمام القرائن
اليها وانت اذا تاملت اختياره هنا وجدته على غاية من البعد عن
الصواب فان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل
صرفه الى روايات مخالفيها اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم
وهي منتفية في قبول الخبر عندهم وهي منتفية في روايات اهل الخلاف
وذلك كاف في عدم العمل بها والاعراض عنها فاي معنى للمبالغة في نفي
خبر الواحد **قوله** والانصاف انه لم يتضح لي يعني ان السيد
لم يجوز العمل بخبر الواحد المجرد عن القرائن والشيخ وامثاله كما لم يظهر
من حالهم المخالفة له ايضا اذ اخبار الاصحاب يومئذ كانت قرينة

من حالهم ... [illegible]

العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين المعاضدة لها متيسرة فلعلهما اعتمد وا في العمل على الخبر المحفوف بالقراين دون المجرد فلم يظهر منها الفتهم لنا اي وفيه تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى ادعى اجماعهم على ذلك **قوله** لما قلناه من انه عمل بالخبر المعاضد بالقراين لا مطلقا **قوله** حتى رواها غير الامامي انما عمل بخبر غير الامامي لان خبر المعاضد بالقرا وجب العمل سواء كان الناقل اماميا او غيره **قوله** لا ما نسبه العلامة الى السيد من انه يعمل بخبر الواحد وان كان مجردا عن القراين حيث قال والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكر سوى المرتضى رحمه الله تعالى بدليل ان السيد انما ينكر العمل بالخبر المجرد عن القراين دون المعاضد بها ولا وجه له اي لا وجه لطعن المرتضى على نقلها بعد ملاحظة ما ذكرناه من ان نقلها يحتمل ان يكون رجاء للتوثق وحرصا عليه **قوله** وان اقتضى فاعله ضمير يعود الى ما ذكرناه **قوله** كلها يتعلق بالراوي كلها الامر واحد وهو حصول غلبة الظن بصدقه **قوله** لعدم حصول الظن بخبرهما قياسا على جواز الاقتداء به لا يقال لا حاجة لهم الى التمسك بالقياس لانه يتمكن لهم التمسك باية التثبت وذلك لان المميز ليس بفاسق اتفاقا فيندرج في مفهومها كالعدل لانا نقول او لا عدم قبول رواية المميز بطريق اولى كما ذكره المص فيستفاد حكمه

من صريح

من صريح هذه الاية الكريمة كالفاسق وثانيا مفهومها وهو عدم التثبت في غير الفاسق اعم من وجوب الرد ووجوب القبول ولا يحتمل الاول في العدل ولا لزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق فتعين الاول بخلاف المميز فانه يحتمل ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان متقاربان **قوله** كما يعلم من قاعدتهم في الفروع وهي ان الفاسق يجوز الاقتداء به عند ظهارته ولا يقبل روايته فلا يلزم من جواز الاقتداء قبول الرواية عندهم لا يقال هذا الدليل بطريق الالزام لانا نقول ثبوت الحكم في الاصل مع ان القياس ليس بحجة عندنا ولا الزام الا بالمسلم **قوله** ويمنع اصل القياس اي الاصل الذي هو القياس فالاضافة بيانية وليس المراد به المقيس عليه على ان يكون الاضافة لامية لان هذا المنع يرجع الى المنع الاول ولا مانع له من الاقدام عليه فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته **قوله** هنا اي عدم قبول رواية المميز واما رواية غير المميز فلا يقبل وان اداها بعد البلوغ **قوله** ولا ريب عندنا في اشتراطه اجمع اهل الاسلام على ان الاسلام شرط في قبول الرواية كما صرح به الحاجبي وغيره فان اراد به عندنا الامامية فالتخصيص بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام فالاستفادة من اللفظ بعيد **قوله** وهو شامل للكافر وغيره لان الفسق في العرف المتقدم هو الخروج عن طاعة الله وهو شامل

لهما ومما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
قوله ولئن قيل اى ولئن قيل باختصاص الفاسق في العرف المتاخر عن عرف
الشرع او عرف اللغة اعني عرف المتشرعة بالمسلم حين عرفوه بانه ذو
كبيرة او صغيرة اصرّ عليها فالاية تدل بمفهوم المخالفة على قبول رواية لقلنا
الاية تدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر
المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون خبر الكافر مقبولا بطريق اولى
ومفهوم المخالفة لا يصلح ان يعارض مفهوم الموافقة وفيه نظر لان
الاولوية ممنوعة اذ الحكمة في رد خبر الفاسق جراءته في دينه وعدم التحرز
عن الكذب والكافر ربما كان متدينا في دينه مع تحريم الكذب فيه فيحصل
الظن بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك بالاجماع ويقال
مفهوم المخالفة على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض بما هو
اقوى منه وههنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون حجة على ان كلام
الشارع يجب حمله على عرفه او عرف اللغة لا على العرف المتاخر وقد عرفت
ان الفاسق يصدق على الكافر في العرف المتقدم قوله الثالث الايمان
الايمان في اللغة القصد وفي الشرع قيل هو اعتقاد بالجنان واقرار
باللسان وعمل بالاركان اى هو مجموع هذه الامور الثلثة ويدل
عليه ما نقل في مجمع البيان حيث قال روى العامة والخاصة عن علي بن موسى

الرضا

الرضا عليه السلم ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل
بالاركان وعنه ايضا الايمان قول مقول وعمل معمول وعرفان بالعقول
واتباع الرسول وفي بعض الاخبار المنقولة في الكافي وغيره من الكتب
المعتبرة دلالة ايضا على ان الاعمال داخلة في الايمان وان المومن يخرج
عن الايمان حين الفسق ثم اذا تاب يصير مومنا وقال الفاضل
الاردبيلي اعتبار الاعمال انما هو في الايمان الكامل الذي يكون للمومنين
المتقين المصلحين واما الايمان المطلق عند الاصحاب فهو التصديق
والاقرار بالله وبرسله وبجميع ما جاءت به على الاجمال وبخصوص
كل واحد واحد مع عدم صدور ما يقتضي خروجه عنه والارتداد مثل
سب النبي والقاء المصحف في القاذورات ومما يدل على ان الايمان المطلق
هنا تقييد العمل بالايمان في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو
مومن فلا يخاف ظلما ولا هضما واقتران الايمان بالمعاصي في قوله تعالى
وان طائفتان من المومنين اقتتلوا واسناد الايمان الى القلب في
قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة
الاستصحاب وعدم النقل قوله وحجتهم اذا جاءكم فاسق لان
غير المومنين كالغلاة والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق
لما عرفت ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية
وقد يعترض بان الفسق هو الخروج مع العلم به ولا ريب في ان

ما ذهب اليه هذه الفرق من اعظم القربات عندهم والجواب ان
اعتبار العلم بالخروج في تفسير الفسق لغة او شرعا مما لا دليل عليه و
الاصل عدمه ومجرد احتماله لا ينافي الظهور واعتباره في العرف
المتاخر لو ثبت لا يضر في اندراجه تحت الفاسق في العرف المتقدم
اعني عرف الشرع واللغة قوله بخبر الفطحية هم الذين يقولون
بامامة عبد الله بن جعفر وانما سموا بها لان عبد الله كان افطح
الراس وقيل كان افطح الرجلين وقال بعضهم نسبوا الى رئيس من
اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح قوله ومن ضارعهم اي من
شابههم من فرق الشيعة المتمسكين بالملل الفاسدة كالزيدية
والواقفية ونظرائهم قوله بخبر عبد الله بن بكير هو عبد الله بن
بكير ابن اعين الشيباني من اصحاب الصادق ع وهو فطحي وقد حكي
عن ابن مسعود انه قال عبد الله بن بكير ممن اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة في صه انا اعتمد على روايته وان
كان مذهبه فاسدا قوله وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى
وهم من الفرق الواقفية والاولان من اصحاب الصادق و
الكاظم عليهما السلام والاخير من اصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام قوله وبني
فضال وهم الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد
عليهما السلام قال الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن

الحسن

الحسن بن علي بن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال قال العلامة
انا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وكلهم فطحي المذهب
الا انه حكي ان الحسن رجع عنه حين موته واقر بامامة ابي الحسن
الاول ع قوله واجاب المحقق توضيح الجواب عن احتجاج الشيخ انه ان
اراد ان الطائفة اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء فهو ممنوع كيف والمشهور
هو عدم العمل بها وان اراد ان بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة فلا يخصص
به ظاهر القران قوله والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب الخ
الخلاصة الخ ملخصه ان ما ذكره في صه مناف لما قرره في الاصول الا ان
يكون قد رجع عنه ثم لو صح نقل الحكاية عنه كان ذلك منافيا لما في صه
وبالجملة يلزم احد امرين اما الرجوع عن الاصل واما الرجوع عما في صه
لانه ان لم يثبت النقل فاللازم هو الاول وان ثبت فاللازم هو الثاني قوله و
الاعتقاد عندي على المشهور لما مر من ان غير المؤمن فاسق ودليل الشيخ
مدخول مع اعتضاده بالشهرة قوله وهي ملكة اعتبر في العدالة امور
الاول الملكة وهي نوع من مقولة الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه
عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة
في محله اقتضاء اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر وبقوله لا يتوقف الاعراض
النسبية كالوضع فانه هيئة تعرض الجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى
بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبقوله لا يقتضي القسمة

الكم ويقوله اللاقسمة النقطة والوحدة وهذا القيد انما يحتاج
اليه من يجعلها وجوديين او جعلهما وجوديين وادخلهما في الكيف
فلا حاجة له اليه بل لا يصح ذكره اما على الثاني فظ واما على الاول
فلانهما يخرجان بقيد العرض لان العرض موجود وهما ليسا بموجودين
ودخل بقوله اقتضاء اوليا العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة
لكن ليس هنا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق ثم الكيفية ان
اختصت بذوات الانفس تسمى كيفية نفسانية ثم ان كانت راسخة
في موضوعها اي مستحكمة فيه لا تزول عنه اصلا او بسهولة تسمى
ملكة والا تسمى حالا فالملكة كيفية راسخة في النفس قوله ملكة
اشارة الى ان العدالة من الكيفيات الراسخة حتى لو اجتنب احد
عن الكباير كلها وعن الاصرار على الصغاير ومنافيات المروة من غير
رسوخ ذلك فيه لا يسمى عادلا في الاصطلاح الثاني منع النفس
عن الكباير واختلفوا فيها فقيل تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير
حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال
اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد بعضهم عليها
اكل الربا وزيد السرقة وشرب الخمر ايضا فصار المجموع اثنا عشر وقيل
هي كل ما توعد الله عليه بخصوصه وهذا اعم مما ذكر لان الكذب
والنفاق كبيرة على هذا التفسير دون الاول ونقل عن ابن عبد السلم

انه قال

انه قال في كتابه المسمى بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة
والصغيرة فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكباير المنصوص
عليها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغاير والا فهي من
الكباير كما لو امسك المحصنة ليزني بها فان مفسدته اكثر من مفسدة
القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكباير وكذا لو دل الكفار
على عورات المسلمين وسايرهم ليستاصلوهم ويسبوا ذراريهم
ويغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من الفرار
من الزحف الثالث منع النفس عن الاصرار عن الصغاير قبل
الاصرار مرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينفي الوثوق به عرفا
وقيل ان تتكرر منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه
اشعار ارتكاب اصغر الكبيرة وكذا لو اجتمعت صغاير مختلفة
الانواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر به اصغر الكباير ثم انه قيد
الاصرار على الصغيرة كبيرة فذكر المص اياه بعد ذكر الكباير اما لانه
ليس بكبيرة عنده واما لدفع توهم تخصيصها بغيره الرابع منع
النفس عن منافيات المروة اي ترك ما لا يليق به مما يدل على خسة
النفس ودناءة الهمة سواء كان صغيرة كسرقة حبة والتطفيف
لها او مباحا كمصاحبة الارذال والحرف الدنية مثل الحجامة
والدباغة ونحو ذلك لان فاعل هذه الامور لا يجتنب الكذب

غالبا فلا يحصل الظن بقوله ومنهم من لم يشترط ترك المباحات
المفيدة لدناءة النفس وهو لا يخ من قوة قوله كما ذهب اليه
بعض العامة وهو ابو حنيفة فانه اكتفى في قبول الرواية بظهور الاسلام
والسلامة من الفعل الفسق ظاهرا وفي القطب المحققين منشاء
الخلاف هو الاختلاف في معنى العدالة لانها عند الاكثر ما ذكرنا
يعني الملكة المذكورة وعند الحنفية ظهور السلامة عن الفسق
وعلى هذا يكون كل مسلم مجهول الحال عندهم عادلا قوله وينقل
المحقق عن الشيخ ره المستفاد من كلام الشيخ في العدة ان العدالة
المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي
ان كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا في افعال الجوارح وكان
ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به
لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق بافعال
الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى
ولا يخفى ان الجرئ على جميع الفسوق حتى الزنا وسفك الدماء
لا يكون ذلك منه الا لعدم مبالاته بالدين وبصاحبه
فلا يحصل الامن على اقدامه على الكذب فلا يحصل الامن على
اقدامه على الكذب فلا يحصل الظن بخبره متحرزا عن الكذب
في الرواية قد عرفت مما نقلناه من كلام الشيخ انه لا يشترط في

قبول

قبول الرواية التحرز عن الكذب مطلقا بل انما يشترط التحرز
عنه في الرواية ولذا قيد الناقل المحقق التحرز بقوله في الرواية
قوله هذه الدعوى اي عمل الطائفة باخبار المجاهيل قوله ولم
يجز التعدي في العمل الى غيرها اي غير اخبار خاصة عملوا بها الطائفة
لعدم قيام الدليل عليه قوله مستبعد لما ذكرنا بعد نقل
كلام الشيخ قوله وهذا الكلام جيد اي كلام المحقق في منعه
لما ادعاه الشيخ جيد قوله لنا انه لا واسطة الخ الدليل على
مدعاه قوله تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا لكن الاستدلال بها
لما توقف على مقدمتين احديهما عدم الواسطة بين وصفي العدالة
والفسق بحسب الواقع واخريهما تعلق وجوب التثبت بنفس الفسق
مطلقا سواء تقدم العلم به اولا لا بنوع منه وهو الفسق الذي
تصدى اولا لاثباتهما وثانيهما لبيان كيفية دلالته على مدعاه
قوله في موضع الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بموضع
الحاجة الى اعتبار شرط العدالة في قبول الرواية وقت اداء الرواية
وهذا الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان كثير من ازمنة تكليف
الرواة غالبا كما يشهد به تتبع الاثار وتفحص احوال الرجال وفي ذلك
الوقت اما ان يكون لهم الملكة المذكورة او لا فان كان لهم عدول
والا فساق فلا واسطة ح واما في بدو التكليف فيمكن ان

لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة
ايضا لعدم حصولها بعد لانتفاء حصولها زمانا ما قوله ق
توسط مجهول الحال انما هو الخ محصله ان ثبوت الواسطة بين
العادل والفاسق انما هو في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين
التصديق بقيام زيد والتصديق بعدم قيامه واسطة في
الذهن وهي الشك وليس بين قيامه وعدم قيامه واسطة
في الذهن وهي الشك وليس بين قيامه وعدم قيامه واسطة
في الخارج قوله ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف الخ شروع في
اثبات المقدمة الثانية توضيحه ان تقدم العلم بوصف الفسق
مثلا غير داخل في حقيقة هذا الوصف بالضرورة ولا ريب ان
وجوب التثبت في قوله تعالى ان جاءكم فاسق معلق بنفس وصف
الفسق لا بما تقدم العلم به انما يكون اذا كان تقدم العلم بالوصف
داخلا في حقيقته وقد عرفت انه ليس كذلك فاذن يفهم من
الاية ان وجوب التثبت باعتبار نفس الفسق وهي علة له في
نفس الامر وان لم يكن معلومة عند تعلق الوجوب بها ومقتضى
ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصول ذلك الوصف وعدمه الى
ان يحصل العلم او الظن باحدهما قوله الا ترى الخ استشهاد
لقوله وجوب التثبت بنفس الفسق لا بالفسق حال كونه معلوما

في الاية لا امر محصله ان تعلق وجوب التثبت

عند

عند التعليق كما ان تعليق وجوب الاعطاء بنفس البلوغ و
الرشد لا بهما حال كونهما معلومين عند التعليق قوله يقتضي
اراد السؤال والفحص حمل السؤال على السؤال عن العدول و
الفحص على اختيار المكلف بنفسه بعلامات البلوغ والرشد
اولى من جعل العطف للتفسير لان الافادة خير من الاعادة
قوله لا الاقتصار بدليل انه لو اقتصر على المعلومين عند الامر
ذمه العقلاء قوله هذا المعنى اي تعلق التثبت بنفس وصف
الفسق لا بما سبق العلم به من هذا الوصف قوله ان تصيبوا الخ
في مجمع البيان معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم
واموالهم بغير علم بحالهم وما هم عليه من الطاعة و
الاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم بالخطاء نادمين
لا يمكنكم تداركه ثم قال وفي هذا دلالة على ان خبر
الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تامنون
ان يكون خبره كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود في خبر
من يجوز كونه كاذبا اقول وفي كلامه دلالة واضحة على ان هذه
العلة موجودة في خبر العدل ايضا قوله حيث لا حجر اما بالراء
المهملة او بالزاء المعجمة وكلاهما بمعنى المنع وضمير معها يعود
الى صفة الفسق وحيث تقييد للوقوع في الندم وظرف له

تعليل والغرض منه اخراج العادل عن الحكم المذكور لان العمل بخبره
لما كان مستندا الى الملكة المانعة له عن الكذب لا يقع العامل
فى الندامة لو ظهر عدم صدقه فى هذا الخبر وفيه نظر لان الوقوع
فى الندامة بسبب الاقدام على العمل بخبر من جوزت له صفة الفسق
فى الواقع عند ظهورها علة لوجوب التثبت وهذه العلة موجودة
فى العادل ايض ضرورة ان الملكة لا يقتضى عدم جواز فسقه فى نفس
الامر فلا يتم اخراجه عن الحكم المذكور قوله ولا مدخلية لسبق العلم
بحصولها فى ذلك اى لا مدخل لسبق العلم بحصول صفة الفسق
فى الوقوع فى الندم بل الوقوع فيه حاصل فى صورتى سبق العلم بها
وعدمه قوله اذا عرفت هذا شرع فى بيان كيفية دلالة الاية على اشتراط
العدالة اى اذا عرفت ما ذكرنا من انه لا واسطة بين وصفى الفسق و
العدالة بحسب الواقع ومن ان وجوب التثبت متعلق بنفس الوصف
لا بالوصف المعلوم منه ظهر لك انه يصير مقتضى الاية وجوب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الامر كما
تقتضيه المقدمة الثانية فيتوقف القبول على العلم بانتفاء تلك
الصفة كما يقتضيه وجوب التثبت وهو اى وجوب التثبت عند خبر
من له هذه الصفة فى الواقع يقتضى بملاحظة نفى الواسطة كما يقتضيه
المقدمة الاولى اشتراط العدالة وفيه نظر لان وجوب التثبت انما

يقتضى

يقتضى ذلك اذا كان مفهوم الشرط حجة والخصم منهم المرتضى لا يسلمه
ولو سلمنا التعليل فى الاية وهو قوله تعالى ان تصيبوا او لجاز ان يعول
عليه من مفهوم الشرط وقد عرفت ان هذا التعليل قايم فى خبر العدل
ايض فليتامل قوله وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول استدل هذا القايل بالاية ايض بان وجوب التثبت مشروط
بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق منتف فى مجهول
الحال فلا يجب التثبت فيه والجواب ان هذا مبنى على ثبوت الواسطة
بين العادل والفاسق وقد عرفت بطلانه قوله والفسق منتف فى
مجهول الحال ممنوع بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشئ العلم
بعدمه فيجب الاختبار والفحص لا يقال الاصل عدم الفسق فيه لان
ظهوره اسلامه يقتضى ذلك فيحصل الظن بعدمه لانا نعارض بمثله
ونقول الاصل ثبوت الفسق فيه لان الفسق اغلب واكثر فيحصل
الظن برجحانه ولانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان
فى الانسان والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يظهر
خلافه واعلم ان قطب المحققين لما راى ثبوت الواسطة قال دليل
اشتراط العدالة هو الاجماع لا التثبت [illegible] لان انتفاء الفسق
لا يستلزم العدالة لثبوت الواسطة ويرد عليه بعد ثبوت عدم
الواسطة ان الاجماع غير متحقق اما عندنا فلما مر من ان اشتراط

العدالة مشهور بين اصحابنا واما عند المخالفين فلمخالفة بعضهم
كما عرفت فى اول البحث قوله ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر
الاية اى لو نهض العمل الذى ادعاه الشيخ دليلا على مذهبه وهو قبول
رواية المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه لخصصنا به
عموم ظاهر الاية لان ظاهر الاية دل على وجوب التثبت فى خبر الفاسق
مطلقا سواء كان فسقه بلسانه او بغيره من الجوارح والعمل المذكور
على تقدير تحققه ورد لا لتردد على قبول خبر الفاسق بالجوارح
اذا كان متحرزا فتعارض العام والخاص فوجب حمل العام
على غير مدلول الخاص جمعا بين الدليلين قوله وبقى فى المقام اى فى
مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور قوله من هو كذلك اى
من بعد عهده عن اول زمان التكليف قوله ولا يكون له ملكة لان
الرسوخ معتبر فيها كما مر وهو انما يحصل بكثرة ملابسة ترك المحرمات
وهذا يستدعى زمانا معتدا به لا يحصل بدونه فان قلت هل
يمكن تحقق الملكة فى اول التكليف كما يشعر به قوله فيمكن فى حقه
تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يحصل للصبى من باب التمرين ملكة
ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا قوله فلا يقوم الحجة
باشتراط العدالة مطلقا اى فى جميع افراد الرواة او فى جميع ازمان
التكليف قوله وحله اى حل الاشكال على وجه يظهر اشتراط

العدالة

العدالة مطلقا ان الواسطة المذكورة يعنى من لم يقع منه معصية
توجب الفسق ولم يوجد له ملكة العدالة وان كانت ممكنة بحسب
الذات لعدم امتناعه عقلا لكن وجودها فى الخارج غير معلوم
لما ذكره المص فلم يثبت الواسطة فتم اشتراط العدالة بمقتضى الاية
الكريمة مطلقا سلمنا وجودها فى الخارج لكن علة وجوب التثبت
فى الفاسق وهى عدم الحجر عن الكذب المستلزم للندم عند ظهور
عدم صدقه موجودة فيها ايض فوجب التثبت فيها ايضا ان العلة
المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه تلك العلة وفيه
نظر لانا لا نم ان العلة هى ما ذكرته بل هى اما الفسق وحده والوقوع
فى الندم علة لعليته كما هو ظ الاية او الفسق مع الوقوع وهذه العلة
غير موجودة سلمنا لكن لا نم ان العلة عدم الحجر عن الكذب المستلزم
للوقوع فى الندم مطلقا بل هى عدم الحجر الناشى من الفسق وهى
غير موجودة فيها قوله الشرط الخامس الضبط المراد به غلبة الذكر
على السهو وانما اشترط ذلك ليتمكن له الاحتراز عن الامور المذكورة
فيحصل رجحان طرف الاصابة فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق
فانه اما ان يكون السهو اكثر من الذكر او هما متساويان وعلى
التقديرين لا ترجيح لطرف الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به العلامة
يعرف بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى وباعادة المحفظه

بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار الاحاديث دون مطولاتها
قبل منه الاول دون الثاني واعترض بعض المتاخرين بانه كيف يمكن
الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من غير نص
على ضبطهم واجاب بانهم يريدون بالتوثيق انه عدل ضابط
لان لفظ الثقة من الوثوق ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره
وهنا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انت تعلم
ان هذا الكلام يدفع الاشكال في الحكم بكون الحديث صحيحا او
موثقا لا في الحكم بكونه حسنا لعدم تعرض علماء الرجال للضبط
الممدوحين **قوله** ولا خلاف في اشتراطه قد يظن ان اشتراط العدالة
يغني عن اشتراطه لان العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم يقدم
على النقل تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين فيه وهذا ليس بشيء
لان العدل اذا كان كثير السهو فربما يسهو انه ضابط او كثير السهو
او ان الحديث مضبوط فينقله وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي
لها انما هو النقل مع العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب
غالبا **قوله** او يبدل لفظا باخر مع انه لم يكن له مدخل في البدلية
والا فالنقل بالمعنى جائز **قوله** قال المحقق تاكيد وتقوية لقوله لم
يقدح **قوله** تعرف عدالة الراوي لما كانت العدالة ملكة
وهي كيفية نفسانية غير ظاهرة وقد تعلقت مناط الاحكام كثيرة

كقبول الرواية والشهادة وصحة الامامة ونحوها فان مناط
الاحكام يجب ان يكون معلوما منضبطا اعتبروا للعلم
بها امور منها الامتحان والاختبار بالصحبة المتوكدة والملازمة
المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث يظهر احواله ويحصل
الاطلاع على سريرته وصدقا قواله ليحصل العلم باجتنابه
عما يخلها مما ذكرناه انفا ومنها اشتهارها بين العلماء واهل الحديث
العارفين بحقيقتها سواء بلغ واحد الشياع ام لا ومنها شهادة
القراين المتكثرة المتعاضدة المفيدة لها ومنها تزكية العادل
العالم بها ومنهم من اعتبر كون المزكي اماميا وبناء هذا على
اشتراط الايمان في العمل بخبر الواحد والمصنف لما اشترطه لا بد له
من ان يشترطه هنا ايضا وكانه لم يصرح به اكتفاء بما سبق ثم ما
يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء في الجرح بقول
غير الامامي محمول اما على الغفلة عن هذا الاصل او عن كون الجارح
مجروحا كما وقع في الخلاصة من جرح ابان بن عثمان بكونه فاسد المذهب
تعويلا على ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من
الناووسية مع ان ابن فضال فطحي لا يقبل جرحه لمثل ابان بن عثمان
ولعل العلامة استفاد فساد مذهبه من غير هذه الرواية وان كان
كلامه ظاهرا فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس مراتب الاولى ان

يحكم العدل الامامى بشهادة الراوى ان كان ممن يرى العدالة شرطا
لقبولها الثانية ان يقول هو عدل وذكر السبب الثالثة ان يقول
هو عدل ولم يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابعة
ان يروى عنه وهو لا يروى الا عن عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو
تعديل اذا علم انه بمجرد خبره لا بدليل آخر وافق خبره والاولان
لاخلاف فيهما بخلاف البواقى قوله لنا انها شهادة اى لنا ان التزكية شهادة
وكل شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية يعتبر فيها التعدد والجواب
عنه اولا بالمعارضة وهى انها خبر والخبر لا يعتبر فيها التعدد
فالتزكية لا يعتبر فيها التعدد ثم الظاهر انها خبر لان الشهادة
لا بد من ان يكون مستندا الى العلم القطعى والعلم بالعدالة ممتنع
عادة غاية ما يتصور هو الظن ومنه ما يظهر منع الصغرى وثانيا
بمنع كلية الكبرى لقبول شهادة الواحد فى بعض المواد عند بعض
علمائنا بل القبول شهادة المرأة الواحدة فى بعض الاحيان عند اكثرهم
وهلا كانت التزكية من هذا القبيل قوله وان مقتضى اشتراط
العدالة ثم هذا دليل اخر اى لنا ان مقتضى اشتراط العدالة
لقبول الرواية والبينة اعنى شهادة الشاهدين بالعدالة يقوم
مقام علمنا بها شرعا فنعنى تلك البينة عن ذلك العلم وسوى ذلك
اى سوى ما يقوم مقام العلم شرعا اعنى تزكية الواحد وحده

يتوقف

يتوقف الاكتفاء به على الدليل والاصل عدمه وفيه نظر لانه ان اراد
باعتبار حصول العلم اعتبار حصول العلم القطعى فهو ممنوع كيف وكل ما
جعله طريقا لمعرفة العدالة فهو مفيد للظن بها وان اراد به حصول
الظن فهو مسلم والظن يحصل بتزكية العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء
به ودعوى الزيادة لا بد له من دليل والاصل عدمه وقد اورد بعض
المتاخرين على مدعى الزيادة بان علماء الرجال الذين وصلت الينا
كتبهم فى هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة من غيرهم
وتوافق اثنين منهم على التعديل لا ينفعه فى الحكم بصحة الحديث
الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين عدم الاكتفاء فى تزكية
الراوى بالعدل الواحد ودون ثبوته خرط القتاد بل الذى يظهر
خلافه اذ العلامة صرح فى كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد
الذى يستفاد من كلام الكشى والنجاشى والشيخ وابن طاوس وغيرهم
اعتقادهم فى الجرح والتعديل على النقل عن الواحد كما يظهر لمن تفحص
كتبهم فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوى
بمجرد اطلاعه على تعديل اثنين من هؤلاء له فى كتبهم وحالهم ما عرفت
مع ان شهادة الشاهد لا يتحقق بما يوجد فى كتابه نعم لو كان هؤلاء
الذين كتبهم فى الجرح والتعديل بايدينا فى هذا الزمان ممن شهد عند
كل واحد منهم عدلان بحال الراوى او كانوا من الذين خالطوا

رواة الحديث واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا عليها لتم قوله
واحتجوا بان التعديل شرط الخ فذ نقرر الاحتجاج بوجه اخر وهو ان
العدالة شرط لقبول الرواية فلا يزيد في اثباتها على مشروطها ولا
زاد الاحتياط في الفرع على الاصل قوله فلا نراه الا مجرد دعوى
يمكن ان يجاب بان الظاهر المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوبه واعتباره
زايدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة قوله سلمنا
ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل هذا لا يرد على
التقرير الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عنه بان ثبوت العدالة مشروط
بالتعديل عند فرض عدم امكان ثبوتها بغيره فالتعديل شرط في قبول
الرواية بالواسطة وهذا القدر كاف في الشرطية على ان امكان غيره
لا ينافي شرطيته ايض لجواز ان يكون لشئ واحد شروط متعددة قوله
سلمنا ولكن زيادة الشرط اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو
التعديل ولكن زيادة الشرط بمعنى كونه مقدمة للثبوت على مشروطه
لهذه الزيادة المخصوصة يعني افتقار ثبوته الى الشاهدين في الاحكام
الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اكثر من ان يحصى الا يرى ان وجوب
الحد وثبوته لاجل القذف يثبت بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت
القذف وبلوغ القاذف وكل واحد منهما يفتقر الى الشاهدين وفيه
نظر من وجهين الاول ان هذا من باب الشهادة والتزكية لا من باب

الاخبار

الاخبار فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق لا يقال التزكية
ايض انشاء فلا فارق لانا نقول لو ثبت ذلك لكان كافيا في نقض
الدليل فلا حاجة الى هذا التطويل الثاني ان مقصود المستدل هو
ان الذي يقتضيه الاصل عدم الاحتياج في التعديل الى عدلين
لان المقصود منه حصول الظن بعدالة الراوي وهو يحصل بالواحد
ولا ينافي ذلك ثبوت الاحتياج اليهما في مواضع باعتبار وجود النص
فيها قوله والذي يقتضيه الاعتبار يعني الذي يقتضيه الاعتبار ان النبي
ان التمسك في الحكم بان الواحد يكفي في التعديل بنفي زيادة الشرط
على المشروط بناء على طريقة اهل القياس فسلوك هذه الطريقة مع
الحكم ببطلانها لتمادخولها في الضلالة فلا توصله الى المطلوب ولا يوجب
الزام الخصم ايض لان الخصم ايض قايل ببطلانها واجاب بعض المتاخرين
بان هنا قياس بطريق الاولوية وهو غير معتبر عندنا اقول الاولوية
ممنوعة فان العدالة لما كانت من الامور الباطنية الخفية كان
الوصول اليها بطريق الاختبار متعسرا جدا فيحتمل فيه الخطاء قطعا
ومع ذلك كان الفسق راجحا عليها لانه اكثر واغلب ولانه مقتضى
القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان فالمظنون وقوع
مقتضاهما ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد بالعدالة
لا يحصل لنا ظن بحصولها مع وجود هذه الاحتمالات فلا بد من

ان ينضم معه عدل آخر ليحصل منهما ظن بحصولها وهنا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتصور فيها تلك الاحتمالات القوية المعاندة لحصول الظن فسماع خبر واحد حيث لا يكون هناك مانع من حصول الظن لا يوجب سماعه حيث كان فيه مانع منه اصلا فضلا عن ان يوجبه بطريق الاولوية قوله وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة الخ معارضة يثبت بها نقيض مقصود المستدل وهو انه لا يكفى الواحد فى التعديل بل لا بد من الاثنين لقيامهما مقام الفصل العلم بالعدالة شرعا وهو المط بخلاف الواحد قوله فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها ان اراد بالعلم القطع فممنوع اذ حصول العلم بانتفاء صفة الفسق ممتنع قطعا وان اراد به الظن فمسلم ولكن لا ينفعه لان الظن بانتفاء صفة الفسق موقوف على الظن بالعدالة لا على العلم بها والا لما حصل بالشاهدين ايضا ولا ريب ان الظن بما يحصل بالواحد ايض فمن ادعى اعتبار الشاهدين ولم يجوز الواحد فعليه اقامة البرهان قوله وفرض العموم فى الاية الخ الظاهر انه نقض تفصيلى لكونه منعا لعمومية الاية بحيث يتناول خبر الواحد فى التعدد وايراد لزوم التناقض سند له قوله وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء قد عرفت ان مقتضاها توقف القبول على الظن بالانتفاء وهو يحصل بالواحد ايض والمخصص يحتاج الى

دليل ولا دليل

دليل ولا دليل فلا تناقض قوله لا يقال ما ذكرتموه الخ اى لا يقال ما ذكرتموه من ان مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق وارد على قبول شهادة العدلين ايض لانها انما يفيد الظن بانتفاء صفة الفسق دون العلم فوجب ان يكون كالواحد غير مقبولة قوله لانا نقول اى لانا نقول شهادة العدلين مقبولة شرعا وقائمة مقام العلم بدليل خارجى وهو الاجماع واعتبار الشارع وظاهر الاية دل على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارضا فوجب تخصيص الظاهر بغير محل الشهادة جمعا بين الدليلين قوله كيف وتخصيصها لازم يعنى ان تخصيص الاية غير مختص بمذهبنا من اعتبار شهادة الشاهدين بل هو جار على مذهب من اعتبر شهادة الواحد وان تناول الاية لها ايض لان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا فهو خارج عن ظاهر الاية والاية مخصصة بما سواها وهذا من اكبر الشواهد اى عدم الاكتفاء بالواحد فى تزكية الشاهد والحكم بانها مثله فى اعتبار التعدد من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول انما هو الى القياس وذلك لانهم لما راوا ان الشرط والمشروط فى باب الشهادة متساويان فى اعتبار التعدد زعموا ان الشرط لا بد من ان لا يزيد على المشروط فحكموا بان التزكية فى الرواية لا بد ان يكون مثلها فى الاكتفاء بالواحد ليكون الحكم فى شرط

مخصصة

كل واحد من الرواية والشهادة مما هو الحكم في مشروطه وهذا
توهم محض لان حكم الشرط في باب الشهادة ثبت بدليل آخر لا بقياسه
الى اصله ويحتمل ان يكون هذا اشارة الى ابطال الدليل الثاني
وهو اختيار بعض افاضل المتاخرين والمقصود ان ابطالنا هنا
الدليل من اكبر الشواهد على ان مبنى ما ذكروه هو القياس لان
مبناه اما القياس والاية فاذا ابطلنا الثاني بقي الاول فلنا ما
قوله فقال قوم بالقبول فيهما قال القاضي ابو بكر يكفي الاطلاق
فيهما لان الجارح والمعدل اما ان يكون لهما بصيرة او لا وعلى التقديرين
لا يوجب ذكر السبب اما على الاول فلحصول الظن بصدقهما فلا احتياج الى
ذكر السبب واما على الثاني فلان الشهادة على غير بصيرة يقدح في
العدالة فلا اعتبار لقولهما فلا وجه لذكر السبب ويرد عليه ان
سبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله سبب عنده لا عندنا فلا بد
من ذكر السبب ليظهر انه سبب او لا وقد يجاب بان الظاهر من العدل
العارف بمواقع الخلاف فيهما انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق على
احدهما لان اطلاقه مع الخلاف تدليس وانت خبير بان هذا الجواب
يشعر بان مذهب القاضي هو التفصيل الذي سينقله المص عن
والده وهو انه اذا كان عادلا بلا خلاف يجوز للمعدل الاطلاق
في تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف يجوز الاطلاق في جرحه

واما اذا كان

واما اذا كان عادلا في مذهب مجروحا في مذهب اخر يجب عليه ذكر
السبب قوله فاوجبوا ذكر السبب فيهما لانه لو اكتفى بالاطلاق لم يثبت
لحصول الشك فيهما لجواز ان يكون السبب امرا مخفيا فلعله غفل عنه
لحقائقه والجواب ان الظن يحصل بقول العدل اذ الظاهر انه انما يقول
مع المعرفة ولو بين حصول الشك بان الجرح والتعديل يجوز ان يكون
بما هو سبب في اعتقاده لا في اعتقادنا لم يتوجه هذا الجواب بل الجواب
عنه ان هذا يقتضي وجوب ذكر السبب في محل الخلاف لا مطلقا قوله واوجبه في
الجرح دون التعديل لانه لو اكتفى بالاطلاق في الجرح لادى ذلك
الى تقليد المجتهد للجارح والحكم بمجرد قوله لان اسباب الجرح مختلفة
بخلاف الاكتفاء في التعديل اذ لا اختلاف في سببه لانه واحد
وهو العدالة وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان عدم اسباب الجرح
مختلفة بخلاف الاكتفاء في التعديل اذ لا اختلاف في سببه لانه
واحد وهو العدالة وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان عدم
اسباب الجرح اسباب للتعديل والاختلاف في الاول يستلزم
الاختلاف في الثاني فالقول بتحقق الاختلاف في الاول دون
الثاني مؤد الى التناقض واما ثانيا فلان ذلك على تقدير تمامه
انما يقتضي في محل الخلاف لا مطلقا قوله ورابع فعكس لان
العدالة يتصنع فيها الناس ويتكلفوا الاتصاف بها فلا بد من

ذكر السبب ليتميز المتصنع عن غيره بخلاف الفسق فانه لا تصنع فيه فلا التباس فلا حاجة الى ذكر السبب وفيه نظر من وجهين الاول ان تعديل العدل يفيد الظن بانه عادل لانهما لم يميز المتصنع عن غيره لم يعدله والثاني ان انتفاء السبب المخصوص يعني التصنع في الفسق لا يقتضي عدم وجوب ذكر سبب الجرح لجواز ان يكون هنا مقتض آخر مثل كثرة الاختلاف في اسبابه او جواز الخفاء فيها او استنادهما الى اعتقاد الخارج قوله حيث يعلم عدم المخالفة اي حيث يعلم كل واحد من المعدل والجارح عدم مخالفة المجتهد او الحاكم له في اسباب التعديل والجرح قوله ومع انتفاء ذلك اي العلم بعدم المخالفة وجب ذكر السبب سواء كان هناك علم بالمخالفة اولا قوله ووجهه ظاهر لان ذكر الاسباب في صورة العلم بعدم المخالفة عبث وعدم ذكرها في صورة عدمه تدليس حينئذ لكن هذه الصورة بالصورة الاولى مع الاختلاف بينهما لجواز ان لا يكون ما ظنه سببا في الثانية سببا عند المجتهد او الحاكم بخلاف الاولى قوله ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة لان علم الجارح والمعدل بالاسباب لا يقتضي عدم ذكرها لجواز الاختلاف فيها فلا بد من ذكرها ليعرف السببية ويرتفع التدليس المنافي للعدالة قوله اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو

عادل ويقول الآخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض من الاتحاد في الزمان فلا تعارض فيما اخبر احدهما عن عدالته في سنة كذا وآخر عن فسقه في زمان قبله او بعده قوله فقال اكثر الناس تقدم الجرح يعني مطلقا وقال بعضهم لا بد من ترجيح احدهما على الآخر مطلقا بكثرة العدد وشدة الورع الى غير ذلك مما يرجح به احدى الروايتين على الاخرى وفصل ثالث بان الجارح اما ان يعين السبب او لا فان عين فاما ان ينفيه المعدل او لا فان نفاه فاما بطريق يقيني او لا ففي صورة واحدة وهي ان يعين السبب وينفيه المعدل بطريق يقيني كقول الجارح انه قتل فلانا في اول هذا الشهر ويقول المعدل انا رأيته حيا في آخره وجب التقديم بالترجيح وفي الصور الثلث الباقية وجب تقديم الجرح على التعديل قوله اذ غاية قول انه يعلم فسقا والجارح يقول انا علمت هذا الوجه لا يتم فيما اذا قال كل واحد منهما انا علمت كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا لاني كنت ملازما له وقال المعدل اني شاهدت فعلها وفيما اذا عين الجارح سببه ونفاه المعدل بطريق يقيني كما في المثال المذكور فلا بد من المصير فيهما الى الترجيح قوله كان الجارح كاذبا اي في حكمنا لا في نفس الامر ولو قال بدل قوله كان الجارح كاذبا كذبنا الجارح وبدل قوله كانا صادقين صدقناهما لكان اظهر قوله والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين اولى من

تصديق احدهما وتكذيب الاخر وانما قال اما امكن لان الجمع بين
ما تقتضيه الجرح والتعديل اعنى الحكم بفسق الراوى وعدالته غير
ممكن قوله وهذه الحجة مدخولة اما الاولى فلانها لا تجرى فيما ذكرناه
من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدالته يعنى الملكة
المذكورة والجارح يقول انا علمت فسقه يعنى انتفاؤها فايهما
صدقته كذبت الاخر واما لانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان
كما دل عليه قول ابن طاوس رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار قوله
وما قاله هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول من له المرجحات
المعتبرة فى تقديم الرواية وقد فعله العلامة فى الخلاصة فى مواضع
كما فى ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشى
على جرح ابن الغضايرى وكذلك فى ترجمة اسمعيل بن مهران وغيره
لكن ما قرره فى [illegible] الاصول ينافى فعله هنا حيث لم يعتبر الترجيح
بالمرجحات فى الصور الثلث التى ذكرناها آنفا بل حكم بتقدم الجرح
قوله لان الاصحاب لا ينحصرون فى العدول حتى يكون اخبر فى بعض
الاصحاب تعديلا لذلك البعض لانه بمنزلة اخبرنى عدل قوله سلمنا
ان كان المراد به تسليم ان الاصحاب منحصرون فى العدول لم يكن لقوله
لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح معنى وان كان المراد
به تسليم ان اخبرنى فى بعض الاصحاب تعديل فكذلك لان كون هذا

القول

القول تعديلا انما هو بسبب انحصار الاصحاب فى العدول لانه شرط
وتسليم المعلول تسليم لعلته المشخصة ان كانت واحدة ويمكن
ان يجاب بان تسليم المسبب من حيث هو يستلزم تسليم سبب معين
قوله انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له اشارة الى ان المراد
بالاكتفاء فى كلام المحقق هو القبول وفى كلام المحقق ايضا اشارة
اليه حيث قال اذا اخبر فى بعض وعنى الامامية يقبل ومقصود المص
ان قبول التعديل يعنى جعله سببا للعمل فى وقت ما مشروط
بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية المعدل
لينظر هل له جارح ومع الابهام لا يعلم تحققه لاحتمال وجود
المعارض فلا يقبل اصلا وبالجملة مقصود المحقق ان التعديل
فى اخبرنى بعض الاصحاب مقبول والمص يمنع ذلك ويقول قبول
التعديل مشروط بشرط يستحيل تحققه هنا وليس مراد المحقق بالاكتفاء
بالتعديل عدم احتياجه الى شىء اخر ومراد المص بيان احتياجه الى
النظر فى وجود الجارح وعدمه ليرد عليه ان تعديل الراوى المعين
ايض غير كاف لانه لا بد فيه ايض من النظر فى وجود الجارح وعدمه
فلا اختصاص لعدم اكتفائه بصورة الابهام قوله من هذا
القبيل اى وصف الرواية بالصحة من قبيل التصريح بعدالة الراوى
فيجرى فيه ما ذكرنا فى التعديل من ان قبوله مشروط بعدم معارضة

الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تعيين الرواية فان عينت
قبل بعد النظر مع عدم وجدان المعارض فلا يقبل اصلا لاحتمال
وجود المعارض ظاهر معروف قال المحقق لا لفاظ الا لفاظ التي
يعلم نسبة الخبر بها الى رسول الله صلى الله عليه واله ولحد الائمة
اربع مراتب الاولى ان يقول سمعني رسول الله صلى الله عليه واله
او شافهني او حدثني ويلي ذلك في القوة ان يقول قال رسول الله صلى
عليه واله او سمعت منه او حدث ويلي ذلك في القوة ان يقول امر رسول الله
وهنا الفاظ اخر ليست صريحة في الرواية منها ان يقول امرنا بكذا
او نهينا عن كذا او يقول من السنة كذا او يقول الصحابي كنا نفعل كذا
فهذه الالفاظ لا نعلم من نفسها الدلالة على الرواية ما لم ينضم اليها
ما يدل على القصد بها قوله السماع من لفظه سواء قصد الراوي
اسماعه وحده او اسماع جماعة ~~اليها ما يدل على القصد بها~~ هو احد
منهم او اسماع غيره بحضوره والفاظه عند الاداء على الاولين
حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث او قال وحدث او اخبر
فلانا لا اخبرني ولا حدثني اذ لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا
قوله ودونه القراءة عليه هذا هو الاصح لانه يتطرق في القراءة
عليه من السهو والنسيان وغفلة الراوي ما لا يتطرق في الاول
والحنفية قالوا باولوية هذا على الاول والمالكية قالوا بالمساواة

بينهما

بينهما قوله مع اقراره به وذلك بان يقول نعم اذا قال له القارى هل
سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرئ علي بعد فراغه من القراءة
وانما اعتبر هنا لان القراءة بدونه صريحا او ضمنا لا اعتبار لها
لاحتمال الغفلة عن السماع او عن النكر ولو لم ينكر ولم يوجد
ما يوجب السكوت عن الانكار من اكراه او غفلة او غيرهما من موانع
الانكار فقيل لا يعمل به وقيل يعمل به لان سكوته تقرير وتصديق
له بما قراه ويوهم للصحة وانه يبعد عن العدل مع عدم الصحة
ويحكى عن بعض الناس نقل عن الحنفية انهم ينكرون
جواز الرواية بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جاز لجاز ان يقول
حدثني واخبرني اجازة والتالي بط لانه كاذب اذ الراوي لم
يحدثه اذ لم يوجد منه نقل الحديث ولا ما يجري مجرى نقله والجواب
ولا يمنع الملازمة لجواز ان يقول انباني وان لم يجز اخبرني وحدثني
وثانيا بمنع بطلان التالي وما ذكره في اثباته من انه لم يحدثه ان
اراد انه لم يحدثه اصلا صريحا ولا ضمنا فمم وان اراد انه لم يحدثه
صريحا فمسلم لكن لا يلزم منه الكذب كما لو قرئ على الراوي فانه يجوز
فيها الا تفاق حدثني قراءة مع انه لم يوجد منه نقله ولا ما يجري
مجراه قوله احدهما قبول الحديث اي احدهما انه يجب على المجاز له
وغيره قبول الحديث والعمل به ويجوز للمجاز له عند نقله الى غيره

ان يقول اجزتني اجازة ونحوه من الالفاظ الذي يفيد ظاهرا نطق
الشيخ به ويختص بالقرينة وهي الاجازة بما هو الواقع في نفس الامر
من الايذان والاعتراف والدليل على جواز هذا القول ما اشار اليه
المص بقوله لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي الى آخره ومنهم من
انكر جوازه لاشعاره بنطق الشيخ وهو كذب فلا يجوز ارتكابه
بل يقول انبأني فان الانباء وان كان اخبارا في اللغة لكنه ايذان
واعلام في العرف يقال الغراب مُنْبِئ الأنباءِ ولا يقال مُخْبِر الاخبار
وهذا الفعل ينبئ عن العداوة والصداقة ولا يقال يخبر والجواب
انه يجوز اخبرني اجازة كما يجوز انبأني والكذب انما يلزم لو لم يكن هنا
قرينة صارفة للاخبار به عن ظاهره وهي موجودة لان اجازة
دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والايذان فلا فرق بين العبارتين
قوله يجوز مع القرينة لان اخبرني حقيقة في نطق الراوي به و
استعمل هنا في الايذان من غير نطق والقرينة هي قوله اجازة فلا مانع
منه لان المانع المتصور هنا اما ظهور الكذب كما مر ولما المناقضة بين
مفهومي اخبرني واجازة لافادة الاول النطق به والثاني عدمه كما ذكره
السيد ولا يصلح شئ منهما للمانعية قوله ثم ان جمعا من الناس
منهم الحاكم ابو عبد الله النيسابوري صاحب المستدرك على الصحيحين
حيث قال القراءة على الشيخ اخبار منه عرفا ووجدنا شيوخنا على ذلك

ونقل

ونقل الاطلاق عنهم قوله مقيدا بما ذكرنا لا مطلقا لان الاطلاق
يشعر بنطق الراوي وليس له نطق فهو تدليس وكذب قوله وهذا
من السيد في غاية الغرابة الظاهر ان السيد اعتبر الدلالة بحسب الحقيقة
في الرواية فح المقصود باخبرني هو الاخبار بالنطق وقراءته عليه يناقضه
فان صح ما اعتبره لم يرد عليه ما اورده المص والا فالبحث هنا دون ما اورده
قوله المعنى الثاني من المعنيين لجواز الرواية بالاجازة تجويز ان يقول
الراوي بالاجازة حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد بقيد الاجازة
وقد نسب هذا الى بعض العامة قايلا بان اجازة الشيخ اخبار منه والحق ان
هذا ليس بشئ لان الاجازة ليست باخبار لغة وعرفا واخبرني يدل
على الاخبار فهو كاذب فلا ينبغي للعاقل ارتكابه ولذا قال المص وهو
بالاجتناب عنه حقيق قوله حيث قال واما الاجازة فح حاصله ان الاجازة
لا حكم لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير لان من تحمل حديثا
قد نقله وروايته سواء قال له الشيخ اجزت لك نقله او لم يقل
ومن لم يتحمله فليس له نقله مطلقا ولا خفاء في دلالة هذا ظاهرا على
ان الاجازة لا يحصل بها التحمل وعلى ان المجاز له لا يجوز له نقله مطلقا
وانما قلنا ظاهرا لاحتمال ان يكون المقصود ان الاجازة لا حكم لها
في جواز اخبرني وحدثني لان من تحمل حديثا فله نقله على وجه يقتضي
تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس له

نقله علی غیر ذلك الوجه نعم تحمل بالاجازة فله ان یقول عند نقله انبانی و
لیس له ان یقول اخبرنی وحدثنی لا مطلقا ولا مقیدا قوله یطلع علی ان بعض
نفی جواز الروایة لها بلفظ حدثنی او اخبرنی ای مطلقا ومقیدا اول
علیه ان هذا الغرض لا یستفاد من العبارة المذکورة والتعلیل المذکور
فیها لو لم لدلك علی نفی جواز الروایة بالاجازة مطلقا وانت تعلم ان
العبارة المذکورة یحتمل حملها علی هذا الغرض وان کان بعیدا
کما ذکرنا ثم قوله ولو لم اشارة الی ان قول السید وما لیس له ان یرویه
یحرم علیه مع الاجازة وفقدها ام لان ما لا یجوز له ان یرویه بدون
الاجازة ربما یجوز له ذلك مع الاجازة قوله فمن قرء علیه
فاقر به اما حال عن الموصول او بیان له ومعناه ان یقول القاری
للشیخ هل سمعت هذا الحدیث فیقول نعم قوله حدثنی واخبرنی
ای اما مطلقا من غیر تقیید بقراءة علیه کما هو مذهب قلیل من
الاصولیین او مقیدا بها کما هو مذهب اکثرهم فلا یرد ان کل المصنفین
فی الاصول لم یقولوا بجواز هذه الالفاظ مطلقا فلا یصح قوله
کل من صنف اجاز هذه الالفاظ لان انه لم یعتد بخلاف بعضهم
کما مر قوله ولا یجوز ان یقول حدثنی واخبرنی ای لا مطلقا ولا
مقیدا بقراءة علیه لان مذهبه نفی جواز الروایة بهذه الالفاظ علی الاطلاق
کا مر ثم قوله وهذا کذب لم یخبره انما یدفع قول من جوز الاتصال

